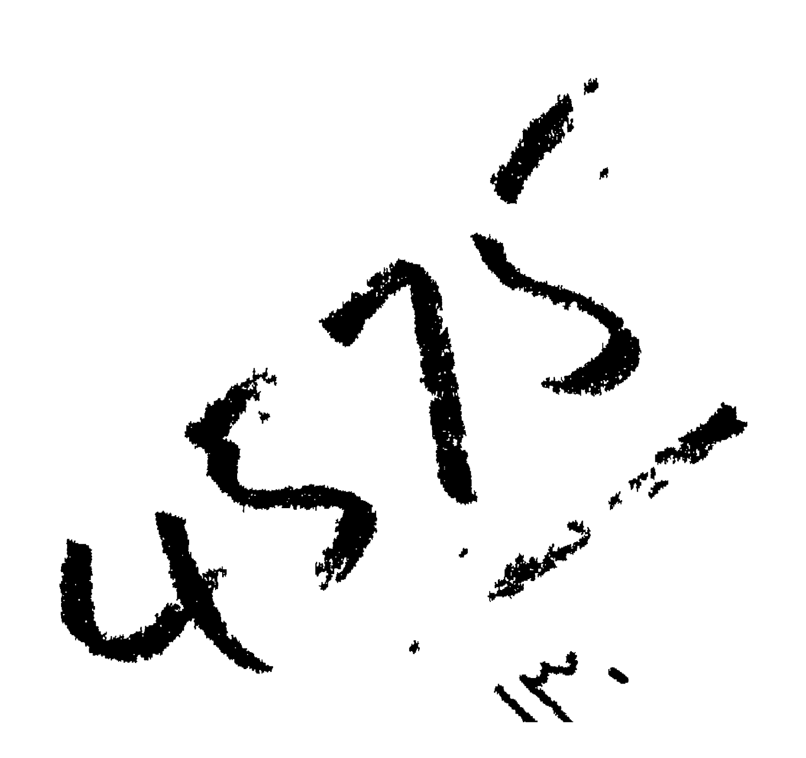
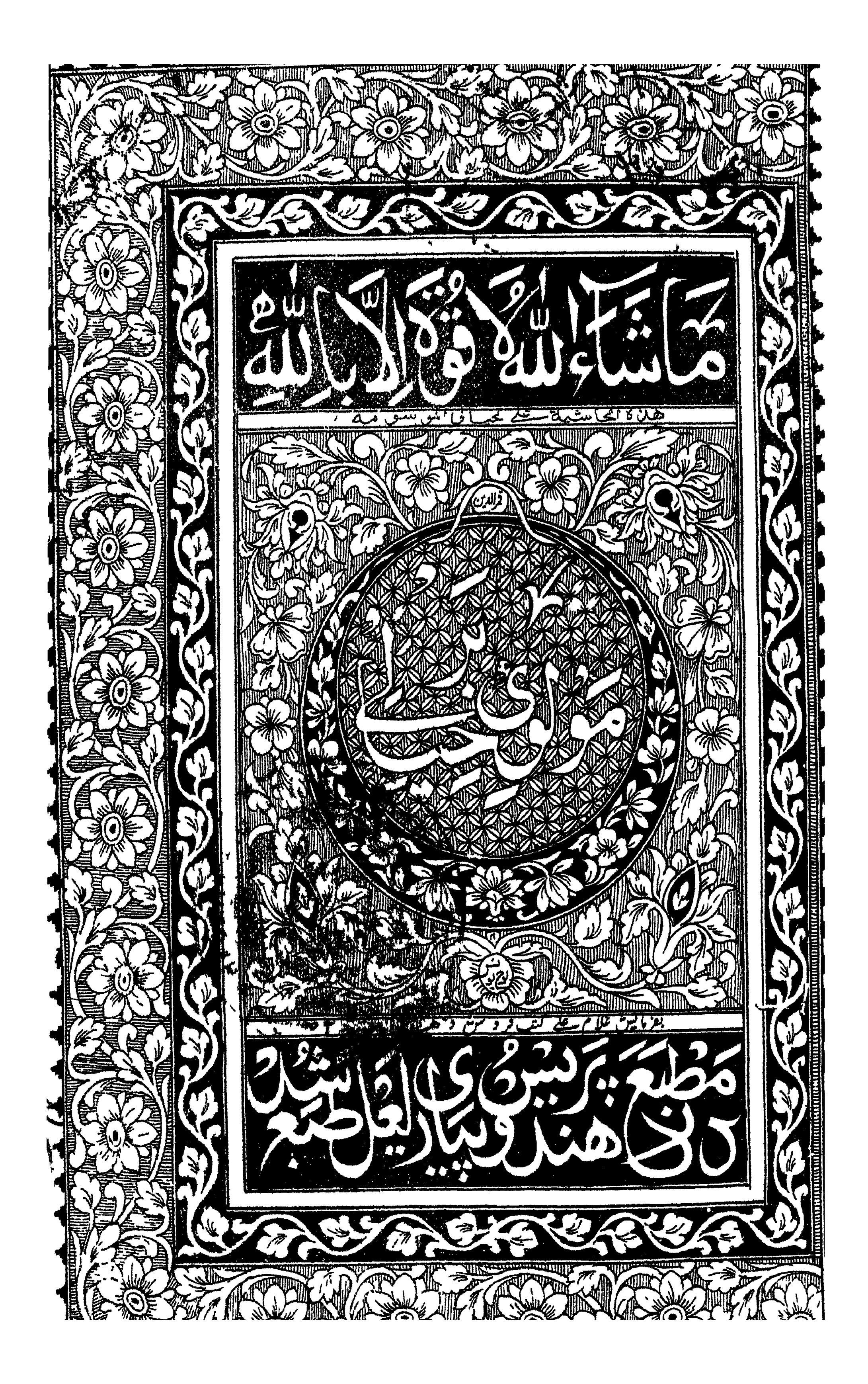



ما شاء الله لا قوة الا بالله
مولوی حب علی
[illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار تحيرات نهالنضرت في رياض القدس من زهراته وانتشرت في محافل الانس نفحاته ونصلي على من دنى فوق ما يسعه الافهام واولى ما يحيط به الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا وصحابته الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خير منتخب ومنتجب قد اشتهر بالفحول وتناولته ايدي القبول فاماطوا عنه القواشي وكتبوا عليه الحواشي الا ان منها ما علقه الفاضل المحقق الملمعي المدقق للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه انوال الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن ما اتى بما يروي الغليل ويشفي العليل لما ان الكاره آبية عن خطبته كل عاذب ومخدراته محتجبة لا تنجلي لكل طالب فصرفت برهة من عنفوان شباب في حل مبانيه وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده واكسبت شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده اخذ الصنيع القاصرين ومجيبا عن شبهة الناظرين فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمأمول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم الحقته بخزانة من تقلدوا بايديه اهل الاحسان وازال بكرمه الضنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن معدلته وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة فهو مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك موسس مقاصد الفضل والعلم ومرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفر والعناد في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم جزء السباع في البوادي والوهاد مرعوبين بقذف النبال والرماح الهواطل هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل مربي العلماء والصلحاء حامي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الاله المهاد ابو المظفر شهاب الدين

شاهجهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطل الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرته والعناية الوفرى من دولته ويقتدي باسى بهدايته في جميع الاحوال حتى نودي من وراء استار اوقات الجلال ما اوتي احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اوتيت نعم الملك القائم على القلب المجتهد في الاحكام المستعد بترويج الدين المحمدي ثم من التجاء الى جنابه فعل فاز بشرفها عليه ومن صدف عنه لم يجد النصير والدولة لا ازال عتبه الملتزوم الاكابرة وسدته مسلم شقاوة الجبابرة اللهم بلطيفا بعبادك ويا رؤفا يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله الحمد لمستاهله اي لمستوجبه في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقوله لكن في القاموس ستاهله استوجبه لغة جيدة والكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير الفاتحة لاستاهل لا يجل الحمد فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستاهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوصفي العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى الوصف اي شيء يتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين مورد الآخر وقد ورد في الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بالصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر قوله والصلوة فعلة من اذا دعا وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقول تصلية درود فرستادن والسيد من ساد قومه يسودهم سيادة مهتر شدن فيعل جمع على سادة كسرى وسارة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبايع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا سائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس لجيد والقياس بلا همزة كذا في الصحاح وال محمد قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مومن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع الصاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة يعني صحبت كردن و ياد كردن و المراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد التعميم وتعميم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويونث قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه قوله دونك جواب اما باعتبار الاضمار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك قوله والنبراس بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري من السراية بمعنى

شرف من جلّ ضرب مناد بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بلا علم
هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه الة الاهتداء
ثم استعمل لفظ المشبه به فى المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة كتاب خبر مبتدا محذوف
اى هو كتاب والجملة استيناف للبيان كونه نبراسا والمكامن جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة
اى المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين والجمع اونة كزمان وازمنة والدعة السكينة والجادة بالجيم وتشديد
الدال معظم الطريق والايجاز كوتاه كردن سخن والتعمية عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن ومنه المعمّى
الشعر واصله عمى الامراذا التبس والالغاز من الغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز وحميت على
صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ يحوم حوما وحومانا اى دار وما مصدرية ورميت من رام يروم روما
طلب عطف عليه واراد بالشين المسائل الحالية بالدلايل وبالسين الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى حاشية
المطالع اوارادالحروف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين ما رمت تصحيح الفاظه حرفا
من سقم اللفظ والمعنى وفى الحقة اشارة الى ان فى خزانة نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى
بعض النسخ التحف وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى الخزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء فى الصحاح
اتحفت ما اتحف به الرجل من البر والعلى الرفعة والشرف فان ضرت فضرت وان فحجت مددت المثل بفتح الميم والثاء
المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض الصاحب مطلقا الوزير لانه يصاحب
السلطان الدستور بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما يرسمه
واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطى بمعنى درنوردیدن من
كل ضرب الفج بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البير والفج الوادى وفى
اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال پیشواشدن الآمال
جمع الامل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون
حين التوجه الى بابه نفس الآمال السحيق البعيد باهت من المباهات وهى المفاخرة والتيجان جمع التاج
والهامة الراس والجمع هام والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل باشخاص
ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهات تخييلا والمقصود ان الوزارة
والامارة قد استقر فى مقره وكملت به اذ انه ولعل وجه جمع تيجان الحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة وفى

فعيل من الولاية من حد حسب فی التاج الولاية والی بشدتين والنعت فيه الی فتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها الولاية وبست شدتين والنعت ولی بكسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فعلی هذا الصواب ولی الكرخ ذكر فی شرح المواقف فی الاسماء الحسنی الولی النصير وقيل هو بمعنی المتولی للامر والقائم به الاياكم الا يادی جمع ايدی بمعنی النعمة والنعم عطف تفسيری له شبه هيئة تربية للعلماء وترويجه للعلوم وحفظها عن الضياع بهيئة من يأخذ بيد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله اخذ ايدی العلماء والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء بكسر اللام ممدود والعلم الصغير ويقال له البيرق وفی اختيارها علی الاعلام اشارة الی انتصاب مراسم الشرع صغيرها وكبيرها والوسوم جمع رسم وهی العلامة عطف تفسيری لالوية ويجوز ان يخص الاولی بما هو شعار الاسلام حائز ابالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حاره يحوزه حوزا وحيازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهی المكرمة لانها توثر ای تذكر وتوثرها قرن عن قرن يتحدثون بها والمفاخرة جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تأكيد الاول من غير لفظ للتفسير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانی النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا واما الاول والآخر بدل ان من الرياسات واللام عوض عن الضمير ای حاوی اول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطة بجميعها والمدارج جمع مدرجة بفتح الميم وهی المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج فی الدرجة ارتقی والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو والوسع والطاقة وقوله بل عن جلال مكان اعزاء خارج عن الامكان الدلالة سراه عود الی الصيت الذكر الجميل الذی ينتشر فی الناس واصله من الواو وانقلبت لانكسار ما قبلها كانهم نبهوا علی قولنا ... المفرق بين الصوت المسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلاله فاعل يديل والوهم مفعوله ... وطيف الخيال مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا ومطافا والخيال الصورة له ... والسامی اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظرة مبالغة فی المنظور والديوان صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الی بعض يعنی ان الوزراء لم ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمره وقد يقال هو مبالغة فی الناظر بمعنی الحافظ فالديوان بمعنی الدفتر كما فی حواشی المطول آصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق قاطبة بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين ای جميعا والضمير فی به راجع الی كونه محمود اهل الفضل فاعل كفی والباء زائدة دعوی بالمفعوله ويجوز عكسه والباء ح ليست بزائدة كما فی قوله صلی الله عليه وسلم كفی بالمرء

انما ان يجعل تحمل ما سمع والباء في بكماله اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني
هو وللسببية وفي الاوج * حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن وبدر خبر المبتدأ المحذوف اي هو ملتبسا بكماله
او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج والزاخرة بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد
جدا وارتفع والنوال * العطاء والباء كما عرفت في بكماله في كل علم متعلق بتبحر يقال تبحر في العلم اي تعمق وتوسع وفي
فن متعلق بجماله اي بازائه وعالم بفتح اللام اي من له العلم بكل العالم سحبان اسم رجل من بني وائل كان اديبا
بليغا يضرب به المثل في البيان * عي * على وزن فعل من العجائب من العي على خلاف البيان وقد عي في منطقه
وعي ايضا فهو عيي على وزن فعيل وعي على وزن فعل * ومعن * بفتح الميم وسكون العين المهملة معن ابن زائدة
الشيباني كان اجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر والبخل * ضد الجود * والافضال
الاحسان والتدبير في الاصل ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته * والثاقب المضيء ترك مفعول يبذل فقصد الى التعميم
لبس عيسك لفظة موكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله في حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى
انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لا ريب فيه والتراجم ابنوهي كردن الوجنات * جمع وجنة مثلثة الواو
للجليد ما ارتفع من الخدين ومترقع اسم فاعل من ترقع اي لبس البرقع وفي بعض النسخ فعاله مطلقا برفع الانوار اشارة الى
ان جميع افعاله جميلة فتاماض من الفشو بالكندة سدته من نصر وترك المتعلق للتعميم الغرة بياض في جبهة الفرس
فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود
عادة باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى * مدين قرية شعيب عليه السلام والمارب جمع مأربة
وهي الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقي ترشيح لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه للماء
وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فان رفعه عطف على الحقة والسماك كوكبان نيران
من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا الكوكب الامل ولا يخفى ما في ذكر السماء
والكوكب والبروج والشرف من لطافة تلازم الشعري والله ولي الاعانة وكفى به وكيلا جملتان انشائيتان لانشاء
الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ما سبق من التجاء في حصول الامل الى قبول الممدوح وكتابه
رب يسر بالخير قوله * النحرير في الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ في العلم كانه ينحر الشيء علما وعملا
وقد يقال نحرت كتابا كذا علما اي علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني
فغير ثابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق

والمناسبة العلية وانما قال كانه لعدم الجزم بالاصل لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم
التحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم
وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها **قوله** عاملها اي جزاؤه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل
اختارها للتعدية وللمبالغة ملتبسا بلطفه سمي جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطر قاله
قدس كذا في الصحاح **قوله** بعدما يتمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ اليمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء
في بسم الله متروك اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو وقع معمولا
للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدأ كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان اللائق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله **قوله** في تعقيبه اي في ذكر الحمد بعد التسمية وان
دخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعدما يتمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم ان الا
ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله المخصوص وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة
وان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون للذكر بعد التسمية مدخل فيجوز
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الش بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكن اعلم ما قاله الفاضل
الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله
ولم يورد بعده شيئا آخر اه ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها
امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الش في التلويح وان ليس الا امتثال
بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قال المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية
لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر الفاضل السيالكوتي
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا اي التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة
العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا
يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل وان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع
وانه لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال لحديثي الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية
والثاني تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي
الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع المنعقد لانه انما

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال قسميه فوع ولانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا
فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر
الامام النووي في اول شرح المسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله تعالى
فهو اقطع وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في
كتاب النبي صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة اظهار
صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الچلپي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله
تعالى واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد
بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي بحمد الله وغيره مبتديا بالحمد لله وممتثلا مع
انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات
الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان
المأمور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالبيان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء
الذكري بهما بدون التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما الخ ووجه التعارض ان الابتداء والابتداء معناه التصدير
ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل
بأحد الحديثين يفوت العمل بالآخر فمدفوع قوله اما بحمل الابتداء على العرفي الخ يعني ان المراد بالابتداء في
الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يجوز الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الچلپي ان
المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ان يقول اما بحمل
الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله اذ يحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع
ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية
حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول الحروف التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائه
متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورة بلغ من بعض قوله ولهذا تحمل الباء اه يعني ان المراد بالابتداء في كلام المحدثين الابتداء الحقيقي والباء في
قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء في انه يمكن استعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان
بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور آخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزء من المبتدأ اذ لا يجوز
الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون اجزاء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك
التادب في بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل
فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في الابتداء مستعينا بامرين في الابتداء مستعينا
بامر آخر وان لو يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان التلفظ بالتسمية
دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في ان التلفظ بها فقط
فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا
بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان
لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في
ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة
بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بهما عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الابتداء
مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء
وذكرهما قوله او للملابسة اه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون
المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحمده يكون اجزم واقطع اي ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك
الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة اه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس
بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس
بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة معناها
الملاصقة والاتصال وهو عام يشتمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزء لذلك الامر ويشتمل الملاصقة
بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد

بلا توسط زمان بينهما فَسِّرِ الابتداء ان تلبس المبتدي بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان الابتداء لعلة ان التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزء منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بقوله فيكون الابتداء ان التلبس بهما ان المراد بالابتداء المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في زمان واحد قال المحشي المدقق وفيه ان كون الملابسة التي هي المعنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة المبتدي او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه اي يا جعل كانه ملتصق بزيد والاخر الباء التي يدخل على المفعول المتصرف بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت بزيد لاصل امسكت زيدا فدخلت الباء ليعلم انه امسكته بيده كان بمباشرة منه لا بحائل نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عرفي عن الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدأ غير منافٍ كما علمت في امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر فاقول قد علمت ان المراد تلبس المبتدي تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتدأ ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ارادة الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما اجزاء كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل ومن قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التحقيق المجمع عليه ان استلزام الجزئية المفوت لما هو محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدي بحيث كان قد علم منه الملابسة وان كان احدهما في الابتداء الحقيقي

وكذا

ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشيء اه يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال قسم من الملابسة
ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء ان التلبس بهما
ان صار الابتداء زمان التلبس بهما اذ ان الابتداء الذي هو بعينه التلبس بالتحميد ملاصق للاول الذي هو التلبس
بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الانين هو بعينه زمان
التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم يأبى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحد يعني ان الباقي قوله بجلال الذات
الا لا يصال معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه كما يشعر به عبارة المحشي وللالصاق
ماخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه الذي يجعل الملابسة
لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد ثم الاستقلال بمدخولها يقال توحد برأيه اي استقل وتفرد به فمعنى المتوحد بجلال
الذات المنفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بالذات او بالكمال
وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا قوله والذات الجليلة على نهج اه اي يكون اضافة الجلال الى الذات
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات
الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في
قوله والذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا قوله
لا معنى لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد عليهم
ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون للملابسة فاعل الفعل بدخول الباء حال ثم اله بلا ايصال له اليه والجار والمجرور
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى التوحد بجلال الذات المتفرد بالوحدة حال كونه ملتبسا بجلال الذات
وبما ذكرنا لك ظهر معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة كما عرفت وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي من انه يجيء ههنا ان هذين
الباء هي الملابسة ينبغي ان يكون الملابسة سواء جعلت صلة المتوحد او لا ينحصر الاحتمالان بالملابسة
قيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء المعاني المذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى
الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الصلة بل الاولى ان معنى الملابسة ما قوله في حين
اذا كان الباء للتعدية لا بد لا ختيار صيغة التفعل من نكتة لان كلام البليغ فصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة

بلا ونـ صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل وملاحظة من الغير بحسب الظ ومعنى الصيرورة انكان هو

هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريدها عنه

لا ستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير

مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اى اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع

فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا ممتنع في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال لما ان الفعل

الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف

الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما

قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التفعل

حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه التفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة

والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الان غلب في

استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية

كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع

ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف

بالوحدة الذاتية اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى المتوحد المتصف

بالوحدة التي منشاها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف

بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه

الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا

وعلى تقدير حمله على الكمال يجعل الجلال للملابسة انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية

فيلزم ان لا تكون ذاتية ولكن لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته

وحواشيه قال الفاضل الچلبي في توجيهه ان معنى قوله فحمل اى حينئذ انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة

ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو تقطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف

ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل

على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة او التكلف اما استحالة الصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون مع الصنع والتكلف فبطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظ واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الا تصاف بالوحدة الكاملة الذاتية غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى قول لا يخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه ح لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله يأبي عنه اباء لا يخفى على ذي الفطانة اذ للمناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفي ح ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف فلا يحمل على هذا التقدير لان الا مر صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان آخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع تاييدا او لا دليل على انه اراد صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله بمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات اي الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال وانما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل تجريدا عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مورد كلهما واحد اذ يصير على تقدير الحمل على الكون مطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل منشاها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاستعمال بها بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم ثم قوله الاولى كون الضمير الخ اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبي وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج من اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة

على الخصم او المؤيد بجميع حجة الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو
كان غير نبينا هو يد بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى اذ بجميع الحجج الساطعة
لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من
حيث قال ليفيد ان اية نبينا ولم يقل بان ايات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع
الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى
من فانه يخرج عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يديه بل لا مدح فيه اذ سائر
الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او بحجج متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع
المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله الساطع حجج من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير
ان يكون الضمير لله افادت ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر
الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف
للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة
الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن
المقام خطابي يكفي فيه الظن. قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء على ان
المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع
حجج نبي اخر فردا اخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق
والا لم تفد اعظمية اية نبينا على ايات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه
وح لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فساطع الحجج
من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى تكلف
اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار
شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف
حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان اية نبينا اه بافراد لفظ الاية وما نقل من الحاشية على قوله فساطع

مجية انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم فانه لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كان تقييد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على فرض انا فنا مل **قوله** اما على توهم اما او الفرق بين توهم اما وتقديرها
ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتياده بها في امثال هذا المقام فيكون حكما
كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما
السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما
قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان يقال ايتان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي
في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا **قوله** بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين
اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير
التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة انشاء على التعظيم والمختص او على ان جملة الحمد والصلوة
خبارية لما ان اخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد
للتاليف وهذا بيان السببية والظرف معمول القول المفهوم من السياق **قوله** كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما
بعد فلان خلاصة الاصلين اه ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة
ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل ويؤيده
قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا **قوله** القواعد جمع قاعدة
وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي بمعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة
وجود الواجب وعلمه وقدرته وارادته وكلامه او لا يكون كافيا كالمسائل المتعلقة بالحشر والجنة [illegible]
انما هو بالشرع يجب ان يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها [illegible]
الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي [illegible]
عنها واذا كانت من حيث الاعتقاد موقوفة على الكتاب والسنة اساسا لها ولمسائل [illegible]
يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل [illegible]
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة [illegible]
[illegible] نقلا عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون الشيء اساسا [illegible]

ذلا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان كلام اساس العقائد لا اساس لا ساس ساس الكتاب
اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب ساس ساس العقائد فالقرينة الثانية
تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت ولا الحصر المذكور مم وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذواتها وثانيا ان المبتادر من اساس الشئ وهو الاساس بالذات وان سلم
فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا اساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره وان بطل التوجيه المذكور
لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشئ بنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف
الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساساله تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما
لا يحتاج اليه التيسير الا ان يقال المقصود الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية
الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا
لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس
العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلا تفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان
الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مم اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي تلك
المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية
الشئ لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب
وارادته وقدرته وكلامه على ما سيجئ واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس
اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم الخ
اى لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب
يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه
قال المحشي الفاضل في توجيه منع الحصر لان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان

يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى قوله في توجيهه الخ بهذا الطريق بعض الوجه
لانه لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساسا لها اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم ويجيء تفصيل
هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من
الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة ويمنع المقدمة الثانية
اعني قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس
الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض
اخر منه وليس يسلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث
ثبوتها فلا يكون اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى اساسيته هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب في كونه اساسا لاساس ولعله اراد بقيده فليتامل هذا قوله فهذه القرينة ترق في المدح
تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله مبنى
علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكونهما اساسا لها باعتبار توقفهما عليه مجاز والثانية
فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه انه
قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على انه لا يختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب
والسنة وان الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى
ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال انه لعني ان يراد بالقواعد
الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس
لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وشانها تعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه
على ما اختاره المتاخرون فيكون اساسا لاساس العقائد قال البعض لفضلة وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث جعلوا
مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين

في مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا انفسها او على العلوم ما يبين فيها انفسها والا يلزم ان يكون المنطق
اعلى من الالهي ولم يقل به احد وبصرح قدس سره في الحواشي العضدية فتامل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر
الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام كما يرد عليه ما سبق والذي
يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها
العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين فيه بالدلائل العقلية
وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اي علم يعرف فيه ذلك
اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم
نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون
كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثبات انها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه
علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله
فنسبة الوسم الخ حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بالكلام
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع الاعتراض
نشا منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول
الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة
الوسم الخ يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة
موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائده الخ اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر
في شرح المواقف قوله فان الشريعة الخ اي الاحكام التي شرع الله تع لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها
تطاع يقال لها دين يقال دان له اي ذل له واطاعه ومن حيث انها تكتب تسمى ملة يقال امللت الكتاب وامليته اي كتبته
ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء
وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء الخ نقل عنه هذا جواب
سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء
من الناقص قوله سميت الخ يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالمون
عن الآفات ولانهم يخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام

اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ السلام صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اى فى المبدأ وله السلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص قوله فوجه التخصيص ؞ يعنى اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه القتال بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى وانما واحد قوله ولما تعدد للمتبوع الخ نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون احد الاقسام بعد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الخ وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية الخ يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الآخر بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بحسبى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه الخ يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف فى نفس الامر وهو ظ قال بعض الافاضل نقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادى وان جعل فى ملك لانشاء المدح فينتقل الكلام الى عطف على قوله فحاولت وجعله انشاء نسرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة الخ معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك لعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا اذا عطف مجموع كانه

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمروا بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان الله انما رده هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحب بعطف القصة على القصة لشيء من المعنيين على ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا التزم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ماويهم جهنم وبئس المهاد قوله ورد بعض الفضلاء الخ اي رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما اليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما موخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من جعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يؤل نعم الوكيل مقول في حقه ذلك ليكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كالجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت انشاء للمدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير كاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل قوله وايضا يجوز الخ يعني ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب فما وجه جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تاويل بحسبني لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكره الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره

اى رجل حسيب فح لا اشكال فى عطفه على حسبى قوله ويدل عليه قطعا اى يدل على ان عطف الانشاء على
الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز فى قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف
على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من المحكى دفع لما
لما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية
حسبنا الله ونعم فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية
اى من كلام الحاكى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه لا يصلح العطف اذ لزم
عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب ابتداء وبل بعيد انه وهو تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومى الجملتين
على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذى وقعت فى موقعه وهو مشترك
فى جميع المواد وليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله
لانشاء التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد عليه اى على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف
المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على قبله بتقدير المبتدا اما مؤخرا
الذى سبق المعطوف عليه فان حسبنا خبره والله مبتدا لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدا والخبر
اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجئ حذفه فى الاستعمال و
انتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع تسبق فيما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان تقدير
المبتدا مقدما تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
واما تقدير المبتدا فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل فليس بعيد لان المبتدا مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف
حسبنا الله اذ الوارد كر فيه بسم الله مبتداء مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرينة داعية الى
تقديره مقدما كما ان تقديره فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير
التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا
القدر كاف لنفى قطعية دلالة قوله او بعطفه يعنى يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الله الذى هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لا يصح ان يكون خبرا عن المفرد

وللسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على
التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز
ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة
الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتداء يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور
انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون
الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينا اما لو كان معناه دلالة تقطع
مادة الاعتراض او لم يرد فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن الاعتراضية
وقع نحو ابهما في حسبي ونعم الوكيل **قوله** الحكم معان ثلثة الخ يعني قد يطلق لفظ الحكم على نفس النسبة الخبرية الايجابية كانت
او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق لفظ على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني الاذعان
بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين وعلم انه من حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه
او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها
من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى
نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد
تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو
الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق
بها علوم ثلثة اثنان تصور ان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمل والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول اي
نسبة امر الى آخر ليس امر مغاير اللوقوع واللاوقوع كما فهم المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله
نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر
بآخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا
الاطلاقين الشريف في شرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة
الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق
فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان الاذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة
السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

واللاوقوع معاً فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة
النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو
ادراك وقوعها فقط ايجاباً اوسلباً بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت
ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فلم
تثبت له والالزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وهو اصطلاح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير واضافته الى الله
حرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره
في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امراً ونهياً وغيرهما او فسر بالكلام
الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب
حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل
جميع اقسام الكلام يمتنع قدمها مع قدمه او ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة ولم
يكن المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم اضافة
الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان
المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام
وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطاباً الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقاً
بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تع لم يلد ولم يكن له
كفواً احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير
كالقصص المبنية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب
في الازل متعلقاً بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزمه طلب الفعل والترك من المعدوم وهو
سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قال الرجل

ابتا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من
الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما هو نفس الطلب فمطابقة المثال ظ وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب
مثلا والوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجب فوجب فالتمثيل مبني اما على المسامحة واما
على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب
الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبارهما بناء
على ما ذكره الشارح في التلويح قوله وهذا الاحتراز يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح
الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هاهنا مصطلح
الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا
وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد
به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق
بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع
والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى
التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظ
السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته لا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام او غيرها من ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا
كان المتعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون
معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها
يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية
الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة
قوله واستدراك قيد الشرعية اه لان اضافة الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان تكلف
فيدفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله وتعالى الخطابات الشرعية
او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق قوله فالمراد فالمعنى اذا كانت ارادة للمعنى الثالث تعسفا
فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل
ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب
بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما
سيجئ وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق
قوله او الثاني اه يعني ان المراد المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لا بد ان يحمل العلمان في قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية اه عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات
المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى
علم التوحيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يحمل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على
الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وح يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب
اذ الملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يحمل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في
حملها على التصديقات بل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات
الشرعية العلمية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية
يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام
العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي
متالفة منها اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى قوله على
التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة
الى فهم التعذر لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسايل الكلامية عن المقسم
كان وجوده وعلمه توحيدا وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذ ها ايضا منه ليصلح الاعتداد ذكرانا
يعارض الهم العقائد فقد في الملكة كا ... للفلاسفة ... اذا كان ... الا المفسد للحق التقدم فانه ...

فيه **قوله** ان اريد به مطلق التعلق اه اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى الاخر على اى وجه كان فلا كلام فى صحة معنى التعلق فى كلامهم فى الموضعين ظ اذ يجوز ح ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلام المفتيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل فى قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد التصديق منها فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع **قوله** وانما لم يعتبر التعلق اه يعنى ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى الكيفية لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه او الاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبينة فى الفقه بل قيد للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية والها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر **قوله** وان اريد به اه اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفانا وتعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يجب التاويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

التقييد ان تعلقها به من حيث

للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد معنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة اه يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين وتعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه العمل باعتبار انه من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه قوله وليس موضوعه العمل اه اى ليس تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه قوله كما ان قولهم النية اه قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فجر لا شك فى احتياجه الى التاويل قوله ثم انه يعنى جواب عن قولهم ولا نهم علموا اه يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ للبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة اه ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى قوله من قبيل العطف على معمولى عاملين اه يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور ولعل قوله بالثانية اه وقع عن المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاء اى ويسمى العلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية الا اى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبادئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات والمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة الغير المقيد بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية لذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها بحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله على ان الامامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في اخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

٢٩

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في
اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية علماً لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله
ولا نرجع الكل الى الصفة ما حتى يكون علاوة الاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مباحث
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات
قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء
الراشدين واما عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال
في شرح المقاصد انه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا تنتظم
الامور الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد والاخفاء في ان ذلك من
الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما
من الروافض والخوارج ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واففضليتهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال
احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعلم
درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا
عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما
ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة اه فان مرجعها عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل
المتعلقة بالاعتقاد قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية
والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما احلوه لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك الاشارة الى
تدوين الاحكام الشرعية شروع وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها
لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات قوله وما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد ونقله

قوله الاهتمام × اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل مثل ورود الحكم ابتداء فلا فانه لا يتطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق عليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك لكن انقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما توهم اه اشارة الى ان الاختصاص اضافى بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقى بمعنى انه ليس بعد التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا قوله مع انه من التابعين فيه ان مالكا رحمة الله تعالى عليه ممن تبعهم على ما قال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعى عن تابعه كزهرى والانصارى عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله قلت المعروف ههنا هو المسائل يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف ههنا اى فى عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى يسمو المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا الخبر من ثبت صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فيراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلثة انتهى يعنى ان النسبة الجزئية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت انفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا ستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول اه اى لك ان تقول فى الجواب عن السوال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد اه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى يسمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا الا كما لا يخفى اقول وسياتى لك ما ينفع فى بيان ذلك القول

فلا تم ما ذكره فيه بحث وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن
دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة
واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذا عن ادلتها التفصيلية فحينئذ فلا اشكال في شيء وهو ان هذا التوجيه
يخرج التعريف عن الفساد ولكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله
وقد يقال التغاير الاعتباري كاف الخ بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم
فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة ومالا فائدة
الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه به
مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج بحلوله عن القوة الى الفعل ويليق به وتحصله افادة قيامه به خروجه عن القوة
الى الفعل مع المبدأ وقد قال المحشي المدقق وذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها
في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير
الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد
هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام
معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اي ما جعل المعرف بقوله ما يفيد
معرفة الاحكام الا ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على
المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة
راجحا فلما يأباه قوله تدوين العلمين في ترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم
فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلائمه السياق لان تدوين العلوم
بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال
في شرح المختصر في بيان قوله ويحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام تقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول
والقواعد انتهى فاندفع ما قال الفاضل الچلپي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بها يسمى منها الملكة
تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد ههنا

من العلم للعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد آه فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال كما لا مزية به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها انتهى فاندفع ما قاله الفاضل المحشي وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المعنية لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المعتادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث ايض فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المعينة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او المعرفة لنفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنهما بحمل المعرفة بمعنى اليقين وحمل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات مختص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى العلم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل

الادلة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية ولا خفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع لمجتهد الذى لو ادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ما
ادى اليه رأيه وانتم دالة المسائل التى ادى اليها رأيه اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف
تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على امارته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى الى خلافه فلا يبقى ذلك
التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فينبغى ان يجعل المعرفة بمعنى اليقين او الادراك بمعنى كما ... او
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى فى الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وما ذكرنا
من توجيه عدم تاتى هذا التوجيه فى الجواب الاول انه ... فيما هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية
الحاصلة من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست تفيد اليقين بالاحكام
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا
زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة تفصيل واذا اردت استيفائها فعليك بحاشية السيد السند
على شرح المختصر العضدى فى مبحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية ما يقال الجواب عن الايراد السابق بقوله ثم يرد
وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا
قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع
على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد لغير المجتهد العالم بتلك المسائل
المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هى المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير
المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل
المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثانى ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم
حصوله لا يكون فقيها قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية ملحوظ فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبار
الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه ما لم يحصل
بعنوان تعلم جبرئيل او الرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد العلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادى هذا
الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه احتمال ... المجوزين
فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا فجوز البعض ... على ... برمته

بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز السهو
الخطا قوله لتعريف الاحكام اه يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق
الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له
يعني ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزائد يوما فيوما وان التعريف يخرج عن
مثل هذه ذاك لثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل ما مر من الكلام اه اي
من السؤال والاجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة
فاقول قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال وحال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على
وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة
حال كونها مجملة غير مستنبطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التي ينطبق بالاحكام اذ لو اريد بالادلة
الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله في
افادتها متعلق باحوال او حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سمو معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
والادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم بان اقيموا الصلوة حجة
صلوا فزكوا قوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل
العلم بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال
العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام
يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول
الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك
الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا
على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الادلة ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية
ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا ما يفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولا
شك في صحته فان من طالع مثلا ان الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة
الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة

مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة الا باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا وزكوا للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتباري كاف وهو ظ ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه قوله وقس عليه معرفة العقائد يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرفة ههنا هو المسائل والمعنى سموا المسائل التي التي تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف فى صحة الافادة قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا اذ ان العقائد الاسلامية اكثرها منحصرة لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد والقواعد ان صانع العالم عالم وقدير ومريد ويؤيده قول المص رحمة الله عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزء الحقيقي عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذا كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يجب التصديق به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجري فى المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا وذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدواني فى تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح مختصر الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله عدل فى المواقف ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علما نافعا فى علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك فى جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام فى علومنا فمال الوجهين

وحده وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجها موجها لتسمية اسم يكون بازائه
اعني الكلام كما سيجيء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتباره لانه لو لم
يقيده بذلك لما يترتب القوة للكلام لا يكون تقوية بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما نافعان
وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة وفي استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق
باعتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك قوي في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد بهما ايضا باعتبار
ما يعرض المبادي فيهما الى الجهة التسمية قوله لضاع اما قيد الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اما تقييده
في قوله اول ما يجب الخ وضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق
لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لعدم الحاجة اليه ولو
ترك المحشي ان كان هو كونه اول ما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لا شركة لغير الكلام
في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا شركة دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص لا المجموع قوله اما تقييد الاول
او ذكر وجه التخصيص الخ يرد ما قاله المحشي المدقق فيه ان المدعي لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع
وجه التخصيص بخلافه انما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام
عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و
يتعلم بمنزلة عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على تخصيص
الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق على غيره
اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية متوقفة
على قوله اذ لو لم يقيده الخ تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد الخ
والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة الخ ثم اعترض بما
عليه لا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال التسمية الغير جواب سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام
عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غيره الكلام
بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل
ان يقال اولا انه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه
الى ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال التسمية الغير بهذا الوجه وهو له انما يجيء لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام لما قيل منهم

جواب السوال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعدهما
معان الظاهر تاخيره عنهما اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام بتلك المسائل انما كان
من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتاخرين فانهم تبعوا لهم في تلك التسمية قوله ان الواسطة
بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان
والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمومن لعدم جزئه اعني ترك المنهيات وليس بكافر لعدم تكذيبه
بما جاء به النبي عم فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار رد
لما وقع في كلام بعض خلاف الظاهر من عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار حيث قالوا مرتكب
الكبيرة انه ليس بمومن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المنزلة بين
المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم
مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا ليكون واسطة بين الجنة
والنار فاندفع وقال الفاضل المحشي من ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة
والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها ولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان بعض المحشي
استدل على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والواو للحال
اي الحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص اصل بن عطاء
بهذه الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكنهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعم وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله بينهم ما يشاء
قوله ان فترة من الرسل اي زمان يفقد النبي عم وعدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم العلم
بالمامور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ورد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر يغير الى الكافر المجاهر الحسن رضي الله عنه
انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر
فيكون اعتبار الحسن مذهبا لا مثبت المعتزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع
من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رح بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة
ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الا ان لا نباتهم الحديث فالوا ان اهل الملة في ...

على قول فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجية مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغائر للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين من المعتزلة ان الاسلاف نفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمومن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن الاستدلال عليه فانه قال الاقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الحجر حية لا يدخل يده في ذلك الحجر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على ما نقل في البداية قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجئ تفصيله قوله فالمراد بقوله فادخله لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول الى نفسه اي نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى وحاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه للتفرع على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اي دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في سبيل الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع انما مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه يتم في مادة الصغير والصبي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان قوله فالو تركه بخل وسفه لانه ان علم الله تعالى بما هو نفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم

يعلم بكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنها كذا نقل عنه وفيه تامل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل قوله فاوجب
الا يعني اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه ما الزم اي لزمه امر عظيم لا يمكن
ان يعبر عنه معينا وهو السكوت في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب اصله في حقه ان لا يخلقه وعينه
صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرايني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول الاصلح
واجب على الله اذا لم يوجب ترك حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الابن الكافر موجب لكفر
ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله في نسله صلحاء
كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام مذهبه فهو يقول يجب
اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل صلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه
نعم يتم هذا الجواب لو كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة تقتضي ان يترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى
وقيل ايضا في دفعه بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر
بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق
العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر
قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسره بانه الفعل الذي يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية
والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى
ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان
ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه تعالى
قلت تعريض الثواب عندهم ليس موقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن
الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما تقتضيه حكمته الازلية وتدبيره نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فح لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم
ابي حنيفة رح كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين ونحوه من مسئلة الاستثناء في الايمان و مسئلة ايمان
المقلد على ما سيجئ قوله اظهر ان المقول مجموع ما في الكتاب اي الظاهر ان مقول القول مجموع ما في الكتاب لان
القرينة لا تدل على تخصيص البعض و المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول
فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل
مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية
لا يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول اي قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب جملة اسمية وقعت
حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد له فلا يلزم شئ مما ذكروا الفاضل الجلبي اجاب عن الاباء بانه يجوز
ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب
مما يأباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس
كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجئ قوله يحتمل الخ اي على تقدير ان يكون
القول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع
ان غيرهم ايضا مشاركون لهم في هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة
قوله قد يفتح الباء اي بفتحها رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة
الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق
ايضا اذ يصدق عليه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة لان صيغة
المفاعلة لكن ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجئ قوله لكن لا يلائمه قوله الخ فان قوله وانما الصدق
الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ
تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا في
السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ
اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله الحكم المطابق عليه تامل قوله بغير الاشارة

يستفاد من الشيوع والخصوص فاذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات والنفي يكون هو مقصد المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق
المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه الا تعلق بالحكم المطوي اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا
بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا الا يعني ان الذي ينظر اليه بالذات اولا في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه
مطابقا بالفتح لنا هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بالفتح اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق المعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه
اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله اولا لتراخل منه للمشابهة
ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها المعنى اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث
الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان
الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة
الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بالفتح فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك
منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذلك الاعتبار لكن ثانيا اي ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على
هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت وبالانتفاء مع قطع النظر عن
حصولها في الذهن لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع
و الخارج بتفسير الخارج ومعنى وجودها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة في الخارج ولا بد
فاوقيل ان النسبة امورا اعتبارية لا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما الصدق الا يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بالكسر للواقع
بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير مطابقا بالكسر اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة
الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو
عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق التسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر
بالعكس لكون الحكم مطابقا بالفتح من الصدق وكون الحكم مطابقا بالكسر من الحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا
حيث ان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه واسبقه الى الفهم او وهمن
المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود هنا بيان حال الصدق الذي

فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود قوله لا ماله الشيء اه يعني ليس اثر
الفاعل كون الشيء اه ذلك الشيء بل اما نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
بمجعول [illegible] ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه [illegible] بينهما جعل واما عدم التمايز في المعلومات
[illegible] الخارج لا في انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان
[illegible] الماهية [illegible] مجعولات [illegible] لا نعقل [illegible] يستشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات
مجعولة [illegible] الكيري [illegible] الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاذا تقرر ما قال
[illegible] يستقيم [illegible] مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من قال ان الماهيات
مجعولة [illegible] احد ان الماهيات مجعولة بمعنى ان تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له [illegible] محلا
للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرنا فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفة على شرح حكمة العين وشرح الزوراء
للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير محصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على الفاعلية قوله
قلت بعد التسليم لا نسلم انه لا تم اوكان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا
باعتبار ان الاصل في التعريفات تحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا يحسب الاستعمال لكن نفرق بين
الموجود [illegible] الفاعل وبين ما به الموجود ذات الموجود [illegible] الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف
بالوجود وما ذكرنا الفاعل معنى الثاني [illegible] الشيء الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك
الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون [illegible] الموجود [illegible] الموجود [illegible] اما في اتصافه [illegible]
على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء و[illegible] سببه قلت هذا من تنوع العبارة [illegible] انه لا
يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيره وهذا كما قالوا الجوهر [illegible] بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى
القيام بينهما قوله [illegible] بما ذكرنا في بيان الفرق [illegible] ماهية ما به الشيء قوله وقد يجعل احدهما اي [illegible]
اذ لا صحة لرجوع الاول كان الضمير الذي محمولا على الاول ومحمولا هي الماهية لا الذات فالمعنى الذي بسببه ذلك
[illegible] بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير الذات [illegible] محصل التعريف او ما قالوا في تعريف الذاتي
بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض طرد التعريف بالعرض مما قال ان التعريف لان مآل التعريف
على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته له واءكان نفس الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو منشأ لكونه ضاحكا اعني التعجب لكن نفي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهر او باطنا فان الانسان في
كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالعرض فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها
فما قال الفاضل الچلپي من انه دفع النقض بالذاتي والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بحذاء التصاحك فلدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في مباحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون اجزائها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي
والجزئي فتدبر قوله وجعل هو هو اه نبه لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو
والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد
اصلا ولا على العرضي لانه غير متحد في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح في معنى
حمل المواطاة الذي حمل هو هو اي الاتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي يجب الاحتراز عنه في التعريفات
فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح ان يكون الباء للسببية والضمير للشيء ظ متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد عليه النقض بان
لا يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي حمل ما ذكرنا قوله يحلي
اخصر لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة المتن من انه يلزم ان تكون
الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه ... الكنه ... المراد
... في قوله مما يمكن تصور الانسان التصديق مطلقا ... التصور بالوجه فقط ... بما ذكر بل المراد التصور بالكنه و...
انه يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه ... من العوارض ... بالكنه ... او ... القاضي
... ويخفى عليك ان ... تعريف الماهية ... الماهية ... الماهية ...
... التعريف ... بارادة ... لتعالى من قول المحاكم في بيان ...
الماهية بعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان
العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بقوله ما به السببية
التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض
لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما ... الوجه ... التصديق بالتصور بالكنه بتوهم

في العوارض لا انه يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد
الا يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه
والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء
ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل
الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي
بها جمعا فاختيار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا
ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما وفيه تامل اذ يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من
التعريفين تامل قوله وجوابه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان يكون معرفا
للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه
ليس معرفا مساويا للعرضي يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع
للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم
بسلبه عنها الثانية انه يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها و
هما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير
الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك
الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا
تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم
بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم
يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح
السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من
تصور الذاتي والماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلنا ما احتاج اليه وهو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزام تصورها تصوره

قوله ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قدس سره في بيان قوله بل المستلزم لتصور اللازم تصور
الملزوم التفصيلي فربما يخطر على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم ولا يستمر التفاته اي اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا
قصدا لخطر بالبال استلزام تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث نص عليه في حواشي المطالع
فليرجع اليه قوله وايضا زمان تصور اللازم جواب ثان عن ايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء
بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور
الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون تصوره بتصور ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور
اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متأخر لتصور الملزوم وتابع له واتباع
توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمانا تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون
اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق
معنى اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره
تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم
قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من عسل با متناع
توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال
معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضي
امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع
المعد له ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة
المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة
فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد
اذ لم يجوز اجتماعهما فيرد عليه النقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث صدر منهم في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني
التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم
وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زمان التصورين بعد الاستدلال
عليه حجم الى الدليل به والا فهو غير موجه حاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا لذلك

غير كان لازم جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر
بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاعدام ... داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة
يتوقف على تعقل الملكات لكونها اطرافها كانت الاعدام موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين
فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة
والمعلول وبين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا
لزمان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع
ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواز الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي
مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات
مغايرا بالذات للتصور الذاتي ولذا قالوا التغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم
فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم ... والجواب ما ذكره بقوله والاولى الخ وحاصله ان في الذاتي
تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده ... ان التصور ايضا غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المقصود
وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك الممكن وان كان المفروض
محالا بخلاف الجزئي فان الفرض والمفروض ... تفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح
مختصر الاصول ... هذا التقرير يكفي في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في التفرقة بين الذاتي وبين اللازم ... في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم
والمفارق فلا بد ان يحيث ... الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستصحاب ففي هذا اشارة الى ما يتوهم ان القول
... قائدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستصحاب
لا المغايرة ... فتأمل ... وقيل ايضا اعتراض ان على قوله مما يمكن لا يعني ان يريد بالامكان في قوله مما يمكن
تصور الانسان بدونه ... الامكان الخاص ... الضرورة عن جانبي الوجود والعدم ... تصور كنه الشيء
بالعرض وهو محال اذا تعارض لا يفيده ... المعروض ...
الانسان بدون ... بالعرض ...
لوجب ان يكون ... الضرورة عن احد الطرفين
وهذا المعنى ... تصور الانسان بدونه واجب كل وجب

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه الا يعني
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سبب الحصول له
الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما يمكن
تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان
بالكنه مقرونا بغير العرضي وتصوره معه ليس بضروريين لاستحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم
تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية
فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة
المقيد يعني ان الامكان في قولنا ما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور
الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي او به ليس بضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه
العرضي واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه المقيد بكونه
حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه
لان الامكان راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي لا ابيض ممكن
لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون
بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد وصفها
فتامل انتهى كلامه وجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى
بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول ويستفاد منه
ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق
اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف
الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف اللازم
فانه مغاير للتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله
على ان تصور آه اي انا نعين لما ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء

بالكنه بالعرضي بان يكون العرضي سببا لحصوله بحيث ممتنع اذ لا يجوز ان يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية المعروض يلزم من العلم به العلم بكنهه بديهة لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم بها العلم بما بين الحدود انه لم يطرح جميع العوارض

قوله ويمكن اختياره الخ جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسلم الاسبق الى الفهم يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر في العرضي

قوله قد اطلقها على الماهية ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية في شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فا[illegible] اه ايذانا بان هذا السؤال ناش مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو دال على تفرعه وروده على ما قبله سواء كان منشاه ذلك ولا على ما هو طريق سائر الاسولة الموردة في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتاكيد لم يات بشيء

قوله مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة او حقائق الاشياء الثابتة ليس الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبعي معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما يجاب به عن السوال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الحكم بالسوفسطائية ولا فائدة في تقرير الكتاب بهاذه الاستدلال بوجود المحدثات لا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها باسماء مخصوصة لها حقائق هي بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا واذهاننا واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن سوال وما به الشيء هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية

بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لا تكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها
موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما قاله الفاضل الچلپى هربا عن هذا الاعتراض فى بيان قوله
تعريف الحقيقة اى تعريف للماهية باعتبار التحقق والوجود ففيه بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود فى الحقيقة غير
مراد فى قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا
عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له واما
ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لا خفاء فى لغوية واما ثالثا
فلانه يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل
للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشئ بمعنى الموجود وقال بعض
الفضلاء ان كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق
والتساوى ولا مدخل للتساوى فى لغوية الحكم اقول معنى قوله للشئ عندنا الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى الموجود حيث
قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم للموجود لما نجد كلشائع
الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكر الحسن البصرى من انه حقيقة فى الموجود مجاز
فى المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس فيها بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظى متعلق باللغة والشئ عندنا الموجود **قوله** اذ لا لغوية بيان لكون المنشأ
مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يعتبر مجموع الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التى بها المعدومات هى موجودة او فسر الثبوت
بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ
للسوال هو مجموع الامور الثلثة مما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشى غير المورد بين المنشأ
منشأ قلة التدبر متابعة لظ قوله اذ لا لغوية فى ذلك اه **قوله** قلما يحتاج يعنى انه ليس للتقليل وقلة الاحتياج
باعتبار قلة المحتاجين عن اصحاب الاذهان القاصرة **قوله** كما فى مثل اه فان المعنى ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود
فهو موجود فى نفس الامر لان ما هو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعنى ان الحكم موضوع
هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل
بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات الفاظ ايضا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى
بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على زعمه فانه اخذ
الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم باللغوية والمجاز في قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى بيان
المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر لا
بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى
قوله وهذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان بما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء
من انه اخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور
فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين الاخذ طرفي شعري شعري على الوجه
المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور
فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا
فرق بين الاصول الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره اعني ان السائل اعتبر المثال متحد
الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والذا حكم باللغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر
مذهب الشيخ والمتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع
لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول
بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا من
هذا القبيل قوله ولك ان تقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة
قلما يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق
التاويل والصرف عن الظاهر لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة
الى التاويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين
هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان

معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه الدلالة
لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في
هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قال الفاضل الجلبي انه اراد ان حقائق الاشياء
ثابتة مستعملة في الموضوع له ليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه
لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل لتحصيل ان المعنى
المراد حقيقي على ما قالوا من التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد
قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالان او المقيد
بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد ان بعض شعري المعهود وهو
شعري الان كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر
من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظة
تقييد كون الان في قيد مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل والصرف عن
الظاهر قوله وكم فرق اه اي وكم من فرق بين شعري الان كشعري فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض
المعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من الدلالات على ان العهد
يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
ان شعري الان كشعري فيما مضى والمعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعتبر
في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى
لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوع او بالشخص واما ان تعينه باعتبار كونه
فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فلا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان قوله وربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان
بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا
المعنى الى ان يصدق بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة فان المسائل
لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيد الخبر في التوجيهين السابقين فان في
ذكره بيان ظهور الافادة على ما عرفت قوله ويرد عليه ان شعري اه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد
يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل لان استفادة معناه يحتاج الى تاويل او تقدير اذ لا بد لاثبات

الان كشعري فيما مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان ولما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم اه مبنيا على وهم يذكره في الكتاب فمما لا يرتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيدا للافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان **قوله** واعلم ان الجواب حسم لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السوال المعوية وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الحلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء الموجود او ما يعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السوال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد على الفاسد فان قلت الحكم بان ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما حققه الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده وهو الموجودات فتامل **قوله** والتصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء **قوله** فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد ولهذا قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس هي الانواع **قوله** بمعونة المقام يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون

ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا
المقصد الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد حتى يخصص بالتصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
متحقق فيها ما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف
في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان
الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها ايضا بانها
ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها وجه
التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم
بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا
اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظن كفاية العلم بالثبوت
والا فلا وجه للتخصيص للتقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء اقول ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت
بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا
قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب
التقدير **قوله** والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت
الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء
فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة **قوله** لانه غير مراد لان المقصد من قولنا والعلم بها متحقق الرد على
اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها **قوله**
وان اريد اجمالا اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير
مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما
نتعقل به حقائق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي **قوله** لا يقال نحن نعتقد
العلم الخ يعني نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة
الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لان المتبادر من العلم
بالحقائق نفسها اذ التصديق علم باحوالها وح لا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم

ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير
الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان
يكون بالكنه و الفاضل الچلپي فهم ان مقصد المحشي ان تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا
لان الاول علم تصوري والثاني تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان
ما ذكره بعيد عن المقصد بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق ولا يخفى
ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يأبى عن ذلك قوله لانا نقول لا دليل عليه اي لا دليل على تقييد
العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى
العلم بالحقائق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح العلم في
قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها ينافي ان تقييد
العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق باحوالها
على ما مر وقول الشارح يدل على شموله للتصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلانه الخ يعني لو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد
العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان
كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد
العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير
الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم
احدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع
ما قاله الفاضل المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد و يجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق
التقييد على ذلك التقدير فيجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم
لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك
التقدير فيجب تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد العلم بثبوتها
يعني ان اريد بقوله نعلم ثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان
اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق

ايضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا من حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع فالمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب ان المراد بجنس يعني ان المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثير فهو يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه يعني ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وتحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التقرير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها المتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد اخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان من نسبة ما نشاهده او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا في ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان في ضمن فرد واحد او الكثير كما ان معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة ان ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود ما نشاهده بهذا المعنى في ضمن ما نشاهده وغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد ما يدل عليه قرينة فالجواب مبني على التلبس والتلبيس تامل قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما نشاهده اما موصولة او موصوفة واما ما كان فهي تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد علمت ههنا الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد اي جنس شيء شاهده الجنس لا جنس ما نشاهده اصلا فلا بد من تقدير المضاف او يأول بالمشاهد افراده قوله او نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشاهده حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف وكان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقايق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هو المشاهد لانها اظهر وجودا او اسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنه الانسان في بدء الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تامل قوله وهم العنادية الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفي الحقايق بالمرة

متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اي تقرره والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها وهذا كمذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقة الثابتة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تبعا للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر كما نجد كذلك ومن هنا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف صحيح بناء على لغة الفرس والعكس ايضا صحيح بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا للثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يستقيم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث ادلف الى الثاني دون الاول قلت الحق ان الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر **قوله** لانهم يعاندون الخ يعني يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل الا ان الكل راجع الى واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب الصوفية الوجودية فمن قال ان مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص كلامهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على تخصيص النسبة اي قولنا اذ ما من قضية بداهية
اه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يخص مذهبهم
ويخص منشأ مذهبهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون
بان لا موجود اصلا وانما انشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان
يتناهى قوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعاندة او لا يتناهى وهو ايضا باطل الادلة مثبتة ولو كان شيء
موجود الكان ما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان **قوله** وبه يظهر اه اي بما ذكرنا
من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم والثابت
في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا **قوله** فلتخصيصه اه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات **قوله**
فالاظهر اه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل
للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه **قوله** ان تقررها اه يعني ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقي اعني
الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للوجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض
الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون
الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الچلپي اي تقررها
وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء
فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر
لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى
كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانا نريد به الوجود الذي
يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا
يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العنادية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر
ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى
المقصود وجه واما ثانيا فلان ما ذكره من التفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت اه بعينه جار في التقرر بان يقال لو اعتقدنا
تقرر الشيء فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم حقا اه فاذ

قبل ما معنى الحق والباطل هيهنا اذ ليس هيهنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا يطابقها بل هو ما ذهب اليه
النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد مر منا سابقا ما ينبئ على اعتبار هذا
التحمل سيما انه على هذا لا فائدة لايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق تابعة عندهم للاعتقادات قوله هذا الزعم
يعني القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل اولا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان الزعم
العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان لا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الاسناد
الخبري لا يقال المشكوك ليس بخبر لانه يكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح
ارباب المعقولات لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهب عنها
بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال
الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء الخ اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه
قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم
ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهيته في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير
هذه العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المعنى ما
بالنفي ما قام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي وفي نفي النفي اثبات وهو المراد فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد
ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نم
انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف
بشيء منها ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة المعدولة
المحمول والسالبة البسيطة لزم بيان المرام بمنكر لاجل البديهيات بل متحقق عند العلماء بل فاسد عند كل ذي
على ان شق الترديد ليس على طريق النقيض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا
لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم وجود المثبت له لا ثبوت المثبت تامل قوله
يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم
ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات قال الفاضل
المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الاشياء
ان زعمتم انه حق فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا

ايضا وايا ما تزعمون نرجحا بالوفاق قول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد
ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فلا حاجة
في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت ومعدومة حتى
قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم
في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل
ان يقال ان النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم الا يعني ان بعض
الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجية
فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو من العرض الموجود
في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد عليه الخ حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكر اجلى البديهيات
بامر خفي فانهم لم يقولوا ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف
وقد انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقد الملزم بل يتمسك به اذ مقصد المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسع دائرة
مقالتهم لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال الخ حاصله انه لا حاجة في
توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجود الى التزام ان العلم امر موجود بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام
في التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يحصل في الخارج في الاشياء فقد ثبت شيء منها وان حصل النفي في الخارج
فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه
يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الحلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك
الورود بين قول المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا
الالزام في التحقق اذ حاصل الترديد نفي الاشياء اما تحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى
المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه
بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة
فانه اذا لم نتبين بتلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه
ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة

سد الطريق للخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل صلو منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق
الثاني فهو باطل بداهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا **قوله** لانا نقول
ليس ههنا الا حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان الشق
الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج
يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة
في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم **قوله** عدم تمام
على اللاادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم
الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه **قوله** ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء
وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحقق نسبة
الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين
من جملة المخيلات عندهم انتهى ويرد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل
مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس
مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فح يمكن ان يقال لم يتحقق نسبة النفي
لم يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة
النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات لبعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما
تخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون ذات
احدهما فيه الا ترى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس
الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع
فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع
لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء

تحققها وثبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم بجواز ان تكون اعتبارية مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم اللزوم ووجود الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعم العندية هذا اما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد فيه تائيد لقوله تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلا ميه نوع تدافع **قوله** حيث اعترفوا بحقية اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحقية اثبات الشيء او نفيه والترديد ناظر الى قولي كل منهما اعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما نظرا الى ان اثبات التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا **قوله** وحاصله انه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق بالعيان او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان بالدليل فلتفرعه على العيان فتامل **قوله** وغرضهم اه دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظ **قوله** اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله** قلت قد يستعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين **قوله** على القلة اه اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الصواب الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة تامل **قوله** او قليت لعل الاثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس اه فان اللاادرية انما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مقيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط معتذر فلا يختص الجزم ببعض المواد دون بعض

ظهران جواز وجود سبب الغلط العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين الجزم مقدمة لها مدخل في اثبات
المقدمة الممنوعة لا انه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلبي من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة
فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل الخ اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا
به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله
فمن اين الجزم بانتفاء مطلق غلط ليس بشئ قوله قلت الخ حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب العام
للغلط العام ثابتا لا يزول لان بديهة العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل
جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية
فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم بذلك
بل الواجب انتفائه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل فيحتمل ان منشأه لدى الحس
لما صار منها بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله ان
صح ذكره يعني وان صح ذكر الذكر المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب
كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل
ان معنى المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم
اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف
به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما
والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف المساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر
فانه تعميم للتجلي بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي الخ قوله حملا علة لقوله والاظهر
بجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ايضا يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة ينكشف بها ما يذكر و
يلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور
انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل
انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يرفعه واما ما قال
الفاضل الجلبي من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور
من الذكر المضموم فليس بشئ لان الجمع توجيه في كتاب ولغيره في آخر ليس من التدافع في شئ

قوله لكن عدة علماء يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هي آلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحل اعني النفس يوجب له ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز ولا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق لان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز قوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو الظاهر لانه اسبق الى الفهم لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظاهر وهو ان يراد بنقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح والمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وح يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا لنقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء للاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني وان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه وهو وجه علم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجيء تحريره انشاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقها لا يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر او بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فيرجع الى احتمالها لمتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل **قوله** وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التمييز الخ يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي بها تميز المفسر للشيء لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

وهو ظ وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا تقتضي لها اصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها
اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او
دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا يميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق
هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه والرابع
ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظ والخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك ويمكن
الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم
يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق يستتبع
انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور واشار المحشي الى
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه واما التصور والتصديق فليسا الا نفس الصورة والنفي والاثبات وقد عرفت انه مذهب
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتخيل في المرآت واين هذا من الوجود الذهني فان
مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبما قلنا وعن الرابع بانه مبني على المساهلة
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر
ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تامل في
هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء **قوله** ومتعلقه الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية

مختصر الاصول وانظر ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له واما لوث
متعلقهما النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق ولذا تقيدناهم والمشائخ يتحاشون عن ذلك قوله
فالعلم بهذا المعنى ينقسم الخ جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق
تحريرهما قوله فان المعاني ما ليست الخ دليل لقوله بناء على عدم الخ يعني ان شمول التعريف على ادراك الحواس مبني
على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف ما لو قيد بان يقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمل لان المعاني
ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني وعدمه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن
قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك
مغاير بالماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس
الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها
اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخييلا وتوهما قوله يرد عليهم
الخ يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان
تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد
بدون رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة
باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس
مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله
وغاية ما يتكلف الخ حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار
على وجه كلي اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في
الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه
باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكه الخ يعني ان الامر
على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوبته
عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي بضرورة انه ادراك المشخصات الملحوظة معها خصوصية المحل
كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة للملاحظة بحيث يمنع
الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

والا لا تنقض تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يعني تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال

اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي التميز الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصديق غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا النقيض الصفة فلا يصح بناء احتمال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن ههنا اه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهرا لو اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور نفس الصورة لا يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف واكا يضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعم المكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر لان يكون لا يحتمل صفة للتميز ويخالف للتعريف عند القائلين بانه مر باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد به نقيض الصفة قوله وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور اذ لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون للتميز الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم التصوري وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم [illegible] ات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقيض [illegible] لان كل [illegible]

لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها **قوله** فلو سلم ان للتصورات نقيضا اى لتميز التصور لما مر قوله قلت اه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقايض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لا تناقض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه **قوله** على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا تناقض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون له لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلبى فى تحرير هذا الكلام ما قد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انها نهاية تحقيق المرام **قوله** لانه يبطل كثير من قواعد المنطق آه مثل قولهم عكس النقيض جعل نقيض الخ قواعد المنطق لا يخلوا عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس لذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان قسم النقيضان الامرين المتمانعين بالذات اى الامرين الذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزء منه وان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا لكن الحال فى التصورات التقييدية والانشائية لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين فى المفردين فان قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بمنسوب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او مجرد تباعد فى المفهوم بانه اذ قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك قوله ومن ههنا قيل الخ اى من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه الاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات يتحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لان كلا قسمى النقيض يتحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله والصيانة لزم اه عطف على

قوله يبطل كثيرا اه ووجه آخر ليبان ضعف قولهم انه لا نقائض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب الا هذا اما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان ولا ملاحظة ومطابق له بحيث لا يحتمل غير الصورة في الواقع ولا خطاء في الصورة لمطابقتها المعلومها انما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سوال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي نشاء منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هو صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية ثابتة الا المطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لانه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسه مع قطع النظر عن فرض العقل اما الممتنع المفروض وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون كما اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومها فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصف بمطابقتها له فتامل فانه دقيق قوله وانما الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشيء صورة له له فلصدا رملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر

صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللا مطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة
لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل المبين
ان لا حكم فيها بالفعل بل يمكن ولا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملاحظة حكما صريحا ملتفتا
اليه بالذات بتفصيل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصديقات والرجوع من الوجه الى الكذب في ذلك قوله ويرد عليه فرق [illegible]
ان يكون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم
بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة
تكون الة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
ذلك الوجه الة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه
في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود
[illegible] المذكور هنا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية الة لملاحظته [illegible] بان المتصور هو الشبح انه
متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة الة لملاحظته مجرد من افراد الانسان [illegible] الحجر [illegible]
متصورا بعنوان ذاته متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلاحظ في تلك الصورة اذ هي مطابق للشبح [illegible]
وانما الخطاء في ان هذه الصورة الة لملاحظة تلك الشبح المرئي ولان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان [illegible]
[illegible] اما اذا رأينا شبحا من بعيد هو في الواقع حجر فحصلت في اذهاننا صورة واعتقدنا انه انسان فربما
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل
للعلم والفهم متلفتا الى المحكوم عليه في هذا الحكم الواقع على ما هو ذو بهذا العنوان معلوم لنا [illegible]
بالحيثية وصورة الانسان الة لملاحظة المحكوم عليه [illegible] شبح ووجه لذلك الشبح والشبح معا [illegible]
من ذلك الوجه فقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو الة لملاحظة الشبح وبين
العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان [illegible] ان العلم بالشبح الذي
هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية و
الخارجية موجودة في الذهن [illegible] ثم يقول [illegible] حاصله انه [illegible] صورة الانسان
من الشبح [illegible] انه انسان [illegible] بل العلم [illegible] ان يكون متعلق الحكم على الشيء
تصور [illegible] بوصف الانسانية [illegible]

ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لا نمنع يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان كان حال اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون المتصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفائه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المدعى امر بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع بعده عما صح في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة محقق **قوله** اي فانه كاف الخ قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف وتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء بمعنى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح كالسبب عن الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم وههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا لانه سبب مفض اليه فهو ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق **قوله** اختيار الشق الاخير وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة **قوله** اي فيما لا ينفع الخ انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن في ذلك فيما نفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية **قوله** بعنوان الخ رد على المولى زاده حيث قال انه

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم **قوله** لانها مبنية على ان النفس الخ اتفق المحققون على ان المدرك
للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان
صورة الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صورة الكليات ولا
ترتسم فيها صور الجزئيات المادية انما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيط مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها
فادراك النفس الجزئيات بارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في
النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة لانها المدركة
للاشياء الا ان ادراكها الجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وكذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان
الحواس ظروف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتح ارتسمت
وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة
بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها **قوله** وعلى ان الواحد الخ اذ على
تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة
لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها
يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير
بطلانهما فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها **قوله** فيه اشارة اي في قوله
يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا
ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين التشريح انه
قد نبت من جزأي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفاهما
واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع
النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى
والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او
بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بحدب الآخر فيصل الايمن
بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد **قوله** لا يقال
الحركة الخ حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي
فرع الوجود الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها
من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا
نقول لا يخفى ان المتكلمين ان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين
منها وسموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا
انواعه الاربعة اي حاصلها عائد الى الكون والمنزلة امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة لكن الكون مسبوقا بكون آخر او غير
مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة بعيد
ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف الاعمى بالعمى تعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر
الاكوان فقد كابر حسه ويقتضي عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة وانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمع
والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نحس بها [illegible] على
احد المذهبين قوله وما ابتنا ما قاله مولانا صدر الملة والدين الرومي اي مما يقال في توجيه قوله والحركة لا يبعد ان [illegible]
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة
فالمنسوب لا الى ذلك المدرك الشيء المتحرك بواسطة احساس الآخر كالجسم [illegible] ولا يبعد ان الشيء المدرك محسوس
والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العين [illegible] يكون
محسوسا والمتبرق وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى المذكور في ضمن الكونين اما قوله والمسلم ان الجسم
[illegible] ما يقال ودفع الاعتراض يرد عليه نحو ما يقال يلزم عما ذكره [illegible] ان تكون الحركة ملموسة
لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة وان هو لمس شيئا [illegible] حركته ولذا ذهب الجبائي
الى ان الحركة والسكون مبصران كما بحاسة البصر ملموسان [illegible] الجسم في مكانين والقدرة على
بيان كيفية تمكنه [illegible] وصوله الى اللمس فاذ [illegible] الحركة التي هي الكون في المكان [illegible]
البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية [illegible] الكونين ولا يخفى انه ليس شيء [illegible] الادراك
الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك اظهر سواء قلنا بادراك [illegible] قوله فلا يدرك الحركة على
صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة [illegible]

لا يدركه في مكان اصحو كيف يجب اذا لا يدرك العقل منها حركة يعني انما قلنا ادرك العقل منه الكونين
وهو الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فان يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا
يدركه في مكان على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضمير في قوله ومثاله راجع الى الشيء يعني الشيء
المدرك بواسطة احساس المحسوس لا بعينه محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله كما
بين في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه
يدرك ما وضع كل حاسة له به لا بغيرها اه ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما يشعر به الفرق
لكنهما متلازمان قوله ان مركب تام اه اي ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص
والعوام اعني ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن كلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي
خبرا اذ يصدق عليه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل عنده نسبة
وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد يطابقه تلك النسبة وقد لا تطابق وكان الفاضل الچلپي ظن ان ليس
للكلام معنى يتضمن المركب الوصفي وغيره فلا معنى لانتقاض تعريف الا بمحض الظن ثم قيل لا حاجة الى تقييد الكلام بالمركب
التام لخروج المركب التقييدي بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية لكنه خلاف مختار الشارح في ... اي على وجه ذلك الشيء متلبس بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار
معتبر بانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع
النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار
عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت والانتفاء صدق والاخبار على خلافه ذلك
كذب قوله وهو الحق اذ المخبر به في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي
كونها مثبتة الضمير بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط عددا
واشتراط الخمسة مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول يجب ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم
حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة في الخمسة فعلم انه ليس كما زعم قوله
او اثنى عشر اه قال ... بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا بعثهم
لتبليغ احكام دين موسى ... او تواتر ... العشرين ...
عشرون صابرون يغلبوا مائتين ... اربعين ... لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك

من للمومنين روى ان للمومنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد **قوله** بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اى ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء ان خبر بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مالا امر دونه خرط القتاد انتهى لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مستندا الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شئ اخر بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار والاشكال بما نشأ باخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي كذا في التلويح **قوله** قيل عليه الخ يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ولا يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاخطار والمتوجه الى المعلوم بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلتين في الذهن ولا يكون حاجة الى اخطار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تامل **قوله** وهكذا حال كل معلول الخ فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة لاستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية واستفادته من وجه اخر لا ينافيه **قوله** فان قلت الخ حاصل هذا السوال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبداهة وكونه خبر الرسول

او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا
عليه **قوله** قلت عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل العلة غير
التواتر كذا نقل عنه **قوله** تامل وجهه لعل التامل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له محققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه **قوله** وقع في التلويح الا يعني
ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى اه فوجه كلامه
بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود
للنصارى اه فلا تدافع لكنه احتيج في عطف قوله واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام الى التكلف وهو ان يقدر
لفظ الخبر ويكون اضافته المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه
يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا
يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للمقصد على زعم الموجه **قوله** لكن بعض النصارى اه يعني ذلك التوهم
باطل ولا حاجة الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتاب
اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث
لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار
مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل يتم المقصود
كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى الرهبة منهم **قوله**
بل لم يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة
او ستة والغالب انه لا يوجب العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم
انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن
عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا
المسيح نعم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس
الامر مستفاد منه تامل **قوله** وعرف اليهود اه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية
وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر
ملكا قبل البعثة فاتحا المشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك **قوله** وبالجملة اي مجمل

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فلذلك قال لقوله بل يلزم
عند المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اى فى اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان ما لزم في حالة
الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع المواد ... لكن هذا القدر كاف ... السؤال
المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب ... السيد
انتهى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ... كل واحد يوجب ... المجموع ... انه لا يلزم
... الاجتماع ما يكون مع الانفراد ... يكون
فههنا ايضا ... قوله ... ان اجتماع الاسباب ... سبب
للاعتقاد ... الخبر ... الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لان ... اجتماع
الاسباب ... الاسباب ... فلا ... للسبب
بل يوجب بنفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد المستفاد من خبر مغاير للاعتقاد المستفاد
من خبر آخر لتغايرهما ... ان قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا
يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب ... مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل
خبر لكن ... على افادته كليهما فلكل خبر ... الخبر السابق فلا يحصل قوة السبب المفضي الى العلم
اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال الحكم به العقل واما الخبر فموجب للصدق فان قولنا زيد قائم
يدل على ثبوت القيام لزيد صريحا انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها
لعدم العلاقة العقلية يحتمل عند العقل ان لا يكون المدلول متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر ان
... كل واحد يوجب ... المجموع تامل قوله تبليغ الاحكام اه قال المحقق الدواني هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه
لكن له في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وحاصل التكلف هو اعتبار
المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا
الي فاني على دين الخليل ابراهيم عليه السلام اه تعبيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب ... كالف
... الاعتقاديات التي هي راس الاحكام ورئيسها قوله بالنسبة الى قوم آخرين لما قيل من انه يخرج
عن التعريف انبياء بنى اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم ان لم
يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه ... او

على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لا
حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان التبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي اه هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده
قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل
رسول نبي لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه
انباء للخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم كان
الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم
وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى اه وجه التاييد ان العطف
يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما في بعض
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم
لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وفيه
بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون
ذكره للاهتمام بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما في قوله تعالى واذكر
في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا
نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تاييد ثان لكون النبي اعم روي انه ع م
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا
كذا في تفسير القاضي قوله فاشترط اه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال بعضهم الكتاب يشترط في الرسول
لا في النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور و
الفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال يشترط في الرسول ان يكون معه كتاب
سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفي

ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر
نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا اسمى بالسبع المثانى لكن فيه ايجاب ما سبق
من ان مجرد احتمال لا يكفى فى باب المرويات **قوله** وتخصيص بعض الصحف اه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول
مكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر فى الحديث السابق وحاصل الجواب
انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه **قوله** واشترط بعضهم اه عطف على قوله
فاشترط بعضهم اه يعنى اشترط البعض الشرع الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبى فانه
قد يكون لتقرير شريعة من قبله **قوله** ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى
فى حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح القاضى
فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على
شريعة **قوله** ينحصر الخبر الصادق فى نوعيه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول
قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الى الخ فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى التواتر وخبر الرسول لكن
يابى عن هذا التخصيص تعميم الخلق فى قوله واسباب العلم للخلق ثلثة **قوله** قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى حاصله ان تعريف
المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
مدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبى ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق مدعاه بلا
مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق مدعاه على
يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبى فلو
خلقه على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب
المتنبى محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة
لان التصديق منه لا يحصل بالسبب من قبله فيخلقه على يد الصادق لاظهار صدقه ولا يخلقه على يد الكاذب
لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الجلبى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادته
تعالى من غير واسطة فانه ان تم تم والا فلا لانا قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق
على يد الكاذب لانه لا يوجب تصديق الكاذب [illegible] ويرد عليه الارهاص ظاهرا والاهانة وهو
ان يظهر امر خارق للعادة على يد [illegible] لانه خارق للعادة وقصد به اظهار صدقه وليس

يمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى للاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه الفاعل عنده تعالى او لانه
شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكر **قوله** ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق
على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون
انسان ليس بناطق ردا على تعريفه بالحيوان الناطق **قوله** وايضا اظهاره يعني لو فرض صدور الخارق على
يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده
ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي
لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق
دون الاخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد
ما قال الفاضل الچلپي من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها
انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة
فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل **قوله** والحق الخ اي
الحق في الجواب ان السحر امر خارق للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خواص بعض الاشياء كالمقناطيس
والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه
لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بما مر انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لا مدخل فيه لمباشرة
الاسباب فيخلقه الله على يد الصادق فقط للتصديق بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل
من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر
كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا
بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة او لا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا
من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست بمقدورة لنا انتهى تحريرا ما هذا

لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه
لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق الا ظهر ان مراد
السحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قلت كرامة الخ انتقاض لتعريف المعجزة بطريق
الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود
من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه
حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض
منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان
كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدق النبي ففيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالا على صدقه
لما اشترطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل قوله قد جعل الارهاصات جمع الارهاص
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي لتشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي
بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها
قوله هو الامكان الخاص يعني ان اللفظ يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر
الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا
يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري
العادة وليس بضروري فما قال الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم
فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه
فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو اللفظ المتبادر كما لا يخفى فساده لا يخفى قوله ولك ان تأخذ
امكانا عاما اي لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو
عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة
قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

دليل لم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح اي المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل
اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد
واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظر ما لم يكن هناك
تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالخبري لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا
التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط اي اليقين انما هو بالبرهان في حمل العلم على الاعم الشامل للجهل
والظن خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مولف من اقوال الخ مختص به اذ لا استلزام
في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل
منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الاخر فيه ليدخل الامارات في التعريف
ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح مختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله اعلم
يقل لذاتها اه يعني في ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المولف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف
اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا في استلزامه النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الدائم
امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان
اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على راي الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون
بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي
العكوس ظاهرة قوله فان قلت التعريف اه يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مولف من اقوال يشمل الدليل
الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول
وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اي يجب ان يعمها بناء على ان الملفوظ من جواز المعرف كالمعقول ولا يرد
ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف
على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصد المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المراد ان تعميمهم كيف
يصح قوله قلنا اه حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة بملاحظة ذلك التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم هو ههنا هو المعاني الدالة
في قالبه الالفاظ فيصدق عليه انه مولف يستلزم لذاته قولا اخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب
خبري غاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول

قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم الا ان يراد آه انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقادم الاسد فهو شجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا
يرد عليه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل لعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول لا يعني واندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن ينقض جمعا بما عدا الشكل الاول من القياس الاستثنائي
غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب
الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم
باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث
لا يتحقق بدون تساوي زواياه للقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين
والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط
دون خفاء اللزوم وان الخفاء يعني الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع
غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج
في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال و
يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما
ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمط حاصل للمحكوم عليه
ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلا من الوجهين منحصران
في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين
قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني مؤلف من قضيتين اه انهما غير مانعين لصدقهما على
المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يحصل المبادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المط دفعة
مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المط الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المط
قوله اللهم الا ان يراد اه نحو لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والثاني مفقودة
في الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على
تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء وهو

بالبيان ان يذكر المحشي او لان المراد باللزوم من اخر كونه ناشئا اه ثم يذكر ان المراد بالعلم المقصد بق لان اللزوم
مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بغير واسطة قوله فبالذات
او في اه لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد
والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول
على ما يتصرع ايراد صيغة فعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر
في احواله يستلزم المط الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط من طرفي المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك اه حاصله
انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به علم آخر غير
شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه
الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكونه
مطابقا لان معنى مطابقة التعريفين ان يكون ما صدقا واحدا وبينهما ليس كذلك ومن ثم المراد ان ما صدق المقدمات المرتبة
فقد وقع النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان
الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول اه جواب سوال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا
على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولاشك انه لا يصدق على المقدمات فيحصل
التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن سياق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة
على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف وهذا قال خروج عن سياق الكلام قوله و
تعميم الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وفي احواله فيكون كل التعريفين
شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب
يريد ان الخارق اه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة
الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده وقصد منه اظهار صدقه عند الخارق فما الخارق الذي
قصد الله به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج او الابتلاء
لغيره في الاعتقادية كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا للمدعاه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به
اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق اه قلت من القراين فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى

على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شئ من ذلك بان لايكون خارقا او لايكون موافقا او يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذبه الخ هكذا ذكر السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الاتية لايلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لايستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله او نقول هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم تطلع على وجه استحالته **قوله** هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته لانه ذنب **قوله** قيل عليه اذ التصور بخبره الخ وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بلا ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه **قوله** واجيب الخ وحاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فيتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادته
العلم استدلاليا وفيان لا استدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه
الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية
لمن شاهد المعجزة فيه على ما ذكر في شرح المواقف انتهى اقول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما
بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري
عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع في
كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه
دلالته على كونه حاصلا بالضرورة **قوله** ولكل غلط اى السوال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا فلا يصح السوال وهو ظ ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا
عليه بلا واسطة وذلك لانا نسلم تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم
يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون
خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اى هذا الخبر الرسول وكل ما هو
خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور المخبر اه بيان المنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه
خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي يحتاج في صدقه الى استحضار
المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى
التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال
وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الا ترى ان تصور خبره عليه السلام
بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ لم يفد العلم الاستدلالي موقوف على استحضار
تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا
ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا
مم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق
هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة

في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكره اقول
ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعنوان انه ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان
يتصور المخبر بوصف الرسالة وانه رسول من الله مع تصور الخبر بانه من قبيل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه
رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم حصول صدق الخبر بديهيا
على التقدير الاول فتامل قوله لكن الكلام الخ استدراك لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل
من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر ولديه يحصل في ذلك
الامر حيثية الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير حاجة الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث انه
اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم
الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي يحتاج الى
تينك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب
المذكور قوله ونظيره الخ يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا
انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه ثم اثبت له الحدوث
فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير
حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف
العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية ثم بما قررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان
المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى
بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء فليتنبه قوله المتن نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت
الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس
من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر
منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائدة
في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشتمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا نسلم ان الثبات ليس باخلا في الجزم
المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد اه اي اللهم الا
ان يحمل على خلاف لفظه ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته
فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه
بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال
في المال فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر
معقول
غير لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي كما يعم والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم
خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقيضهما في نفسها فان جبل احد مثلا ولنا يقينا انه لم
ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عقل العقل وقوع نقيضه بدله و
على تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك
ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن في اللغة
هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر
من العبارة فاذا اخذنا هذا الادراك الذي ينشأ به ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر
عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المال في غاية البعد لان مبنى البعد ليس اراده
عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى اه اي الاولى تفسير التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير
ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هنا لكن
تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المال بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل
يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته
الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال المقصود من اضافة
افادة خبر الموصول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا باس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي
فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال لكان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق

في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان
ما هو مطابق في حال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم
مطابق في الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على محل النظر وقال
وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب اه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق اه يدل
على ان مقصد المص من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت اه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ
يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ذلك لانه اورد بالفاء
الدال على انه قد لكنه لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات
يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا مكان جهلا اه اي
انه لو لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن او تقليدا
فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصد من قوله والعلم الثابت اه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين
وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اه دفع ايهام حمل العلم في
في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعمال العلم
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن
يأتي من يد الارادته واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف
المذكور اعني صفة تجلي بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس
بشيء لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في قوله
يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب
في الثلثة وحيث يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم
النظرية اه يعني ويرد على تقدير حمل قول المص على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول
بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال
ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده اه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله
والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لراى المص لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجيء في بحث الايمان اقول راى المص نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تامل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الا قرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت بها هو العلم الثابت اه بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب ذكره متصلا لقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة في ذكر قوله والا لكان جهلا اه قوله وكانه اشارة الا يعني ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين اه اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الچلپي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل قول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الضروري هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تامل قوله والا فهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الشارح في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكره في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر ثم ذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد الا انه في حكم التواتر لان الائمة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من يسئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه و
حديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر
عنها الا يعني انما قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر المقرون ويبقى خبر
الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق
له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وفيه بحث اه لا يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقى مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه
بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات
والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر
الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر بالدليل مفيدا للعلم
دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل الحسني في توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر اه ان الخبر بقدوم زيد عند
تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزمه الخبر المذكور بل ينفك عنه
بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شانه فهو صادق
اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك
يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما
يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة
لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل الحسني اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
وقرينة لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض الموارد وفي بعض الاشخاص وفي بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان
معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر متواترا يفيد العلم الضروري عند المص ومنشاء حصول العلم حقيقة
الاجماع فرب اجماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنى لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبر في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق لان منشاء العلم اليقيني ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن والاحوال في اجتماع يخلق الله العلم عقيبه في مقام ولا يخلق بعده في مقام آخر من غير فرق بين الحال والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدالة على صدق الشاهد ليس مما يمكن ان يضبط اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف ذلك فان غايتها بالنسبة كذلك اقول فيجب كلامه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص الخبر المقرون بها نفسه يفيد اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدوال العقلية فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم مجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اه اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الاية فيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت التواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبني الا يعني خلاصة الجواب حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال خبر الله والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمها سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر بان يدرج خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى المحصلين الذين

يجعلون الاجماع وكيفية كذا قيل قوله ان قلت هذا اه يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلثة ان العقل ليس
آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي وان لم
يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح
في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلنا اه حاصل الجواب
انا لا نم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة للاحراق بل انما يطلق الآلة
على الامر الذي هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم العالية كالمنطق
فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق
الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه يكون ذكر
غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم
يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي
الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكانه المدرك ونظيره قولهم
القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح
فبعيد اي واما الجواب عن السوال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية
عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه
فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحادثة فمغائرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود
احدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك
قوله هذا هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغائر للنفس فلا يدرك به
الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم
الا ان يقال بالمغائرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا ولك ان تقرء قوله يدرك على صيغة المعلوم

ويكون مسند الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات الخ
الا واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا
بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضافة نوره يدرك
المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا
المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علم
قوله والعرف واللغة على مغايرتهما الخ يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك
قال قيل اشارة الى ضعفه اقول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا اطلاق العقل على القوة
المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق
على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عم ان الله تعالى خلق العقل
في احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك
اثيب فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم
قوله عدم تقييده الخ يعني عدم تقييد العلم بالضروري الاستدلالي ونحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في
معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل
المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق
والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني قوله ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الشارح السمنية وبعض
الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات
والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله
فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة الخ يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرته في الالهيات
فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام
يشمل جميع النظريات من العلويات والهندسيات وغيرها والدليل مختص ببعضها اذ الكثرة اختلاف فيهما فلو جعل
دليلا لهم لم يكن مثبتا للدعواهم قوله لان هذا النسبة الخ اما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب النظر
مسئلة من مسائل النظر في الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا للدعواهم اثبت كونه من الالهيات

بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ ليتحقق التناقض حاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه
راجع الى ذات الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الخلاف فيه
وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نعم في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لما كان النظر مفيدا للعلم
في الالهيات فههنا تناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة
قوله لكن يرد الخ يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا
اعترفوا بافادته الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض
لان مرادهم بقولهم ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يرد عليه
الخ حاصله ان الاظهر انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا للالزام للخصم فانه معترف
بان النظر يفيد العلم فههنا ايضا نظرنا يفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم وينجر الالزامية اعني المركبة من المقدمات المسلمة
عند الخصم شائع في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل بل لا يجيبه قوله هذا انما
ينفي العلم الخ اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم للمدعى لانها على
تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى
الثاني قوله لكن القائل بنفسها الخ اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا
اذ المقصود الاستدلالي انما يترتب على العلم ولا نتمكن دعوى الشيء بل دعوى العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون مفيدا
النظر غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة
المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نزاع مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة
بوهوا ما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي النظر دون العلم قوله
اي اثبات افادة النظر يعني ... على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة
ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف
على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية
بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفسه وافادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال الخ

مما سبق اثبات فائدة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نم انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر
ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم
بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم والتامل على تقدير
اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل
في استفادة العلم بافادته من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح الخ وحاصل تزييفه
ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فيعود المحذور ولان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولهذا شرط
الشيخ في الانتاج التفطن بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل
كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم
بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه الخ
يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
بل المراد لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى
قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف
على العلم بافادته والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية
لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان
يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم
بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة
الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس
موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد
اثبتنا حكمه بنفسه وذلك لما بيناه وحقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت الكلية الخ
لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان
هذا النظر من حيث ذاته مفيد فالمثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا

بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص
من حيث كونه نظرا لا لاندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه
نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية
من حيث اخذه بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح
والمقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة
نظر آخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية
ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل
غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة
اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان
قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود موجود بديهي **قوله** اه اولى اه يعني ان قوله باول التوجه يدل على
ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول
تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج
الى سبب اصلا من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى من
غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او احساس وحدس او تجربة **قوله** وجعله تفسيرا لاول لا يصح جعل قوله
من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه انه لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم من ظاهره
بل انه لا يحتاج الى الفكر والترتيب كما يلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب
مدخل في حصوله حيث فسر الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال
ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين
باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن التقسيم فان كل ذلك انما يتعلق
بما سوى العقل من الحس والتكرار اقول هذا غفلة عما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحسيات والتجربيات
والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حس او تجربة او
ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلائم لتقرير الشارح لانه يلائم

من ان ما حصل بعد استعماله الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله كما لا يخفى قوله الظ من عبارة المص اه يعني ان الظ من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد على ما هو الظ ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار فان قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يثبت بالاستدلال ح بما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجلبي من انا لا نم ان الحدسيات والتجربيات متروك البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اه يعني الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة العلم

الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو من مذهب اهل
الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال
اسباب العلم لان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه ممتنع
العلم بحقيقة الواجب لجريانه ممنوع لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتاخرين والمعروفون بهذا القول
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل
لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة
الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تمييزا او ينكشف به الخ فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او
غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد
لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد الخ يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح واندرج الحسيات
فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في
جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض
وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر
اخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل
والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح الخ حاصله ان من ادرج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة
في حصوله بخلاف المذهب وان النظريات ايضا يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة

والضروري كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة
لا ان يكون نفس العلم الكسبي مقدورة قوله وجه التناقض الخ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي
ثم جعله قسما من قسيمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض
اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسيم
والقسم قوله وليت شعري الخ يعني ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتحقق التناقض وان جعل الضروري بمعنى ما
وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل منقسم الى الضروري والاستدلالي
قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه
والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للمباشرة وغيرها المتحققة في الضروري
والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب
الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسيم الشيء
قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب المباشرة فيكون داخلا
في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما
في الوجدانيات كالعلم بوجوده وبتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست مقدورة للعبد ويكون على وجه
المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي هي حاصلة
بالتوجه والاختيار فما حصل منه بلا المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
او لا نهاية ما يحرر في كلام المحشي قدس سره ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل التقييد السبب
المباشر يحصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل يتحقق في الوجدانيات وليس بسبب المباشرة والسبب
يتحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضروري والاستدلالي قوله
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري [illegible] بان اول الاقسام الخ هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره وانه يكون ضروريا داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل انه يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموم من وجه [illegible] مسألة مفهوم التقسيم المراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان

ابيض اوحيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين القسم وقيد
الاقسام بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر
كاف كما لا يخفى **قوله** يتم يرد على التقسيم الثاني الخ يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون
فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما يحصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل وليستا
بداخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما
الى نوع فكر فيحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير احتياج الى التفكر بتفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما
حصل بدون فكر فالباعث على ما حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر
واما لو لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة
فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثان لان تمثيله الضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء ابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحدسيات والتجربيات
وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا
بمباشرة الاسباب قسيم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسما للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه فيحتاج
الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات
والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني
دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذلك واعلم ان مقصود
المحشي من قوله وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية تماما يعني لا يتخيل التناقض
الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيها ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل **قوله** فيحتاج
الى دفعه الخ يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة
في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق
بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل ولذا ادرجوه في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان
والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان تخصيص الصحة الخ اي الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة
الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
والمرض قوله وفيه استدراك اه لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قيل المعرفة يشتمل التصور والتصديق
والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال على
ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي ارادة الثبوت منها بلا قرينة
ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد قرر في
شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشي بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة
خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه وايهام خلاف
المقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات
حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا معنى لايراد كلمة كان المشعرة بالظن
قوله فتامل وجه التامل ان عبارة المصنف لا يدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملها على ما تعرفه
قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا فان قيل حصر الاسباب في الثلثة قرينة
صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد و
الرؤيا قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر لا يكفي فلايراد كلمة كان قوله
اشارة الى وجه التسمية انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى
العلامة غلب فيما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمي به ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه يعلم به الصانع قوله وليس
التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح
فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي
واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم
وعلى تقدير التسليم يرد الاستدراك قوله من الموجودات لان غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود قوله فيقال
عالم الاجسام اشارة الى المراد اه يعني لما كان تعريف العالم بما ذكروه ها هنا يخالف المقصود من جهتين الاول لجواز اطلاق العالم
على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات تسامحا

ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات

فى معنى قوله من اليهم بذ من اجناس الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه

اسم موضوع للقدر المشترك اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع

بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص

بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من

من الاجناس وعلى كلها اطلاقا للكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله

لانه اسم للكل الخ عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله

تعالى رب العلمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح

فى شرح الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان

قيل عبارة المص صريح فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته فهى تفسير كلام المص

بما ذكر نوع جرأة قلنا لا نم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يطلق عليه

مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث قضية اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء

التى يتركب منها فى الخارج [illegible] فى الخارج [illegible] جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران

[illegible] هو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المص وجوه تركناها حذرا عن الاطناب وما

[illegible] فيه اقرب الى الفهم الصواب قوله والمشهور ان الصور النوعية الخ المقصود من هذا دفع ما يتجه من [illegible] على الفلاسفة من ان هيولى

وصور [illegible] للنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية

طبيعة [illegible] لا تنعدم [illegible] خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب تواردها افرادها

الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان

الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة [illegible] الانواع على

فيجوز خلوها عن انواعها [illegible] الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى يجوز وان

ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يخلو [illegible] عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع

المشهور وان كان ان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل على [illegible] الصور الاسطقسات اى العناصر الاربعة

فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليلها اليه عناصر فى امزجة المواليد الثلاثة اعنى المعادن

والحيوان القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد
منها بعد الافتراق بكرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها التخصيصة من العدم الى الوجود دائما
لحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع
ولا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس ونحن نحلاث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد
في الافراد الشخصية بكل نوع فكان الشارح نزل ذكر جنس الجسم وقال الصورة مطلقا قديمة بالنوع يلجا الى
هذا التحقيق المفيد لا يشترك الارادة بالنوع النوع الاعتبا في عنى المتن بحيث لا يحمل نزله الاشتباه
ويكون صواب لما بين قوله قيد بالاستغناء له قيد القيام باضافته الى الغير لتمكن احترازا عن قيام الموصوف بذاته
استغناؤه عن المحل لا يكون متحيزة بسبب افراد التحيز لم يحب قوله ثم لا يخفى الا يعني ان تعريف قيام العين فانه يصدق
على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصدق
عليه انه متحيز بنفسه عن زايد بحيز التحيز بتبع الحر مع عدم صدق المعرف على قيام العين على ما هو المشهور انه لنسبة التركيب
يصدق عليه القيام بالذات المختصة به وبما حررناه اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية
معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجناس القسمين لان هذا الجواب انما يتم
لو قرر عبارة المحشي بانه يصدق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون
المقصد ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق
المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين ولا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال المشهور
لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبر العقل معها وضع هيئة مخصوصة من عوارض
اركون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه
ان لا يكون تحيزه بتوسط اجزائه واسطة في العروض والتحيز لذات المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف
قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس من العرض بل عين موجود
الا اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره
السيد الشريف في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده
في موضعه ثم نبه على انه ليس وجوده امر اخر غير وجوده فيه وقيامه على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر وجوده
في الحيز امر اخر ولذا علل امتناع الانفكاك وورده السعد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغايرة لامكان ثبوته لغيره
لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان
متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما
في الاشارة الحسية فتامل **قوله** بمعنى البعد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تاليف
الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهري
من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق **قوله** ليتحقق تقاطع الابعاد اه اي
ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة **قوله** وبان التقاطع اه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية
لحصوله باربعة اثنان يتألفان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء
الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزء ا ب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض
وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة
لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة والاوجه
وفوقه رابع اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بجر في الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال
ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلبي في حاشية المطول
ان جملة كثير اياديه في قولنا فلان كثير اياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول وبان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان
تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كانت احد
الجواهر الملتقي لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل **قوله** وان كان لفظيا
راجعا اه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في المواقف ودفع ما قيل من ان
حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا او كذا
ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما **قوله** اى مطابقا للواقع الخ اذ معنى الانقسام الفرضى هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا فى عبارة الشارح صريح فى الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمى انه لصغره لا يدرك الحس ولا يقدر على استحضاره وما وجه امتناع انقسام العقلى فهو انه امر غير منقسم فى نفس الامر فتصوره لا يوجد الا نفسا لا يكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعنى ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء فى ان هذه الكلية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى فى كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى محله لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشى تركه لان الاول اسبق الى الفهم **قوله** وان امكن دفعه اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم **قوله** لا يقال احتمال جزء لا يدل الخ يعنى لا نم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك يبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعنى المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافى غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجئ انما يدل على حدوث ما له كون فى حيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتي بقوله وههنا ابحاث اه فليس بشيء لان الاعتراض الذي ذكره الشارح

منع صغرى الدليل عن العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بان لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب

باثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله

لا يقال له اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب

متناقضان [illegible] كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الچلپي في تقرير [illegible] الاعتراض لا يقال [illegible]

المجردات [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

الدليل على حدوثه [illegible] فلا ينافي غرض [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان

وجود الجزء بدون الكون في الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا

وجود جوهر مركب اه اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر اجترازا عن ورود هذا المنع اه بان مثل هذا المنع وارد على

قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر المص المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من

جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل الجسم قوله لانا نقول الغرض بيان اه هذا جواب

عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المص من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة

الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من الاجزاء المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل

من المجردات لا ينافي غرض المص قوله واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من

المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم

بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه واداه بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم اه يعني ان تقييد الخط

بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير

تماسهما بجزئين والكرة وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما

لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان

وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لا نطرفه ونهايته ظاهر

له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار

بمعنى انه يمكن ان يفرض بعد له محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشيء وا[illegible]

فقال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافي
الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط
المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا الحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل
في قول الشارح الا لكان فيها خط بالفعل اه فان وجود الخط المستقيم مطلقا لا ينافي الكرية الحقيقية اللهم الا ان يكون
بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على ما قال البعض الا فالحاصل
والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا سواء كان مستويا او غير مستو مطلقا فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية
في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة
خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية
لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر وحفظ قوله يرد عليه ان العقل جازم
اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعدا ينقص العشرة من تلك المراتب هو ما
بعد العشرة فلفظ بعد على صيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصة ان جميع مراتب الاعداد اكثر
مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد كل منها واحدا اكثر
من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات
اكثر من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع
مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد
من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشرة الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته
فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير
متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض
بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية في الوجود
من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة
فهي كالتوقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله وهذا الوجه ان كل ممكن اه يعني ان كل واحد
من الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فلله تعالى ان يوجد جميعها فكل
مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة

كونه ممكنا فيكون موجودا اذا حلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجئ بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك يبطله برهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شئ غير شئ فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يعلل بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على انهم وح يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة اه حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشئ لا يوجد بدونه ولا بالفعل والكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم النقطة نهاية قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المبتدى من القاعدة المنتهي الى النقطة في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها غير ان يخرج عن كانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدة والاخر مبتدا منه ضيق على التدريج الى ان ينتهي الى نقطة هي راسها فان كان مستديرا يسمى صنوبريا ومستديرا والا فمضلعا قوله لانه في الاخرة اه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فبناؤه على استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل بانتفاء الصور والاعراض المشخصية وممن الذين المعدوم لا يعاد
لا ان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم وهو دونه خرط القتاد قوله لا دلالة دوامها اه يعني ان الظ
المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي تبتني
عليها دوام حركة السموات لكن لا دلالة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبني عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير
من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى
والصورة التي يودي الى القدم ويبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستديرة
وذلك مبني على ان لا يكون للمسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله قوله وقيل
لا اما لخروجها بكلمة ما اه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست
بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث
في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا
انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها ولم تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض
قوله واما لانها عرض اه يعني قيل ان قوله ويحدث اه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده
لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى الذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى
القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا تبعا
كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام
بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا لانه
ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض
المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان
اطلاق العرض على صفات الله تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها قال الفاضل الچلبي في توجيهه واما الصفات لانها
اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى
لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة كلها
الى اكثر موجود بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما
ذكره الشارح ههنا من ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في حيز الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان

ممكنا فلا منافات بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولما كان
تستدل اه يعني لما كان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير
تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما
من الاعراض وهي غير باقية قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود اه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما
لكان القصد الى ايجاده حال وجوده القصد الى ايجاد الموجود وهو باطل بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد
مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض اه حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان
تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد
الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد
عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك في تقدم
الايجاد عليه وانما قيدنا القصد بالكامل لانه يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد
الناقص يعني قصد احد منا فانه متقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة
الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان قصدنا اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه
العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود
بيان ان القدم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا
لذاته وهو ممتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرء عليه العدم والا
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اه يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديمة
لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا
لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في المستقبل فح يكون ذلك
المستند قديما لعدم مسبوقيته بالعدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم

من تلك الشروط لا يكون مستمر الجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه يتعاقب شرط الحركة لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله ولا يلزم قدمه يعني لا يلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الچلپي حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره المحشي بالمستمر وفيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني وقد اعترض بقوله قلت يبطله برهان الا يعني ان لا يتناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا ويلزم ان يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال الا يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا ويكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه يعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرط علته لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائط العدمية الى لا نهاية او الى الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان العدم غير محتاج الى السبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب

الحكما كذا الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون
ذلك لشرط العدم بناء على ما ان الاضافات الاعتبارية فيزوال الحال لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لو قيل اه
يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون
لم يرد سوال الكون الحادث بانه خارج عن الحركة والسكون الذي يقوله فان قيل اه لانه ح يكون داخلا في السكون لان
معنى قوله والا اي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما في ان الحدوث
او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف
واللغة ولذا اخرجه الشارح عنهما قوله يرد عليه ان ما حدث اه يعني يرد على ظاهر هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض
من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث
الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع
الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون
الساكن بالذات في ان سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع
ما قيل ان المقصود من قول الشارح ومعنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد
ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشى بقوله ويرد عليه اه لان مقصود المحشى بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف
الظ بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك
واندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز
الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايز
بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون يتحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الآخر فانه يلزم ح ان يكون الشئ في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول
به احد قوله والحق ان الحركة كون اول اه هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر اه
قوله وهذا ظ اي كون هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
من عدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا
لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بتتالي الآنات ولانه يلزم اذا حدث في مكان
واستقر فيه آنين ان لا يكون في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانما

الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا يخفى
ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان
لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل
وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ارقلت جوازه الا لعنى ان ما ثبت قبل ان القدم ينافى طريان
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه الا لعنى ان جواز الزوال وان لم
يستلزم طريان العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى
بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه
الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته
التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام
جواز الزوال سبق العدم ثبت المدعى اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك
ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا
اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا نم جواز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات
نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض
المتأخرين لتم لكنه لم يثبت قوله والاستدلال بان المجردات تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى فى التجرد
لكن التالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظة واما بطلان التالى فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم
التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو مح وتقرير الجواب انا لا نم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة
فى العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلا نم انه يلزم
الامتياز ايضا بذاتى حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون
ان تعين الواجب امر عدمى كما بين فى محله قوله ومنها ما يقال ما لا دليل اه تقريره ان المجردات لا دليل على
وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل على وجودها
واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى

فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء محققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على انا اه حاصله ان اريد بقولكم لا دليل على وجود الجزء انه لا دليل في نفس الامر معناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون الجزء مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور وان كان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله فحدوثه اه اي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الاخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة والدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد على المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يوخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا يخفى قوله ولا استحالة في اتصافه اه جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

تحقق النقيض

فان الحیوان متصف بالضحک و اللاضحک باعتبار الجزئیات المختلفة من کونه ناطقا و لا ناطقا قوله ایضا لو صح الخ نقض اجمالی و حاصله انه لو استلزم بدایة کل واحد من الجزئیات بدایة المطلق لاستلزم نهایة کل واحد من الجزئیات نهایة المطلق و لیس کذلک و الا لزم ان یوصف نعیم الجنان بالتناهی ضرورة ان کل جزئی یوجد منها متناه فیلزم ان یکون مطلق نعیم الجنان متناهیا مع انکم لا تقولون به بما حررنا ظهر ان ما قیل ان قیاس نعیم الجنان علی الحرکات قیاس مع الفارق لان الموجود بالفعل فی کل مرتبة منها متناه و معنی عدم تناهیها انه لا ینتهی الی حد لا یوجد بعده مثلها بخلاف الحرکات فان الموجود منها بالفعل و لو متعاقبة غیر متناه لیس بشیء لان هذا الفرق لا یفید فی دفع النقض المذکور کما لا یخفی قوله و الاصوب ان یجاب الخ ای یجاب عن السوال الثالث بان الجزئیات للموجود من الحرکة متناهیة بناء علی برهان التطبیق فانه جار فی الامور الموجودة مطلقا سواء کانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غیر مرتبة کما سیجیء ان شاء الله تعالی و اذا کان جمیع الجزئیات متناهیة ذا بدایة یکون المطلق کذلک فیلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذکر یعنی خص الجسم بالذکر لان الکلام المعترض فیه المقصود دفع کلامه لا بیان ماهیة و الا فماهیة الحیز ما یشغله الجسم و الجوهر بخلاف المکان فانه ما یشغله الجسم فقط قوله ان قلت ان الصفة و کذا الخ منع للملازمة و حاصله انا لا نم انه لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم و انما یلزم ذلک لو کان مغایرا للواجب لکن لم لا یجوز ان یکون ذلک الجائز الذی یستند الیه الحوادث صفة للواجب تعالی او مجموع ذات الواجب و صفته فان کلا منهما جائز الوجود ضرورة احتیاج الصفة الی الذات و امکان الجزء یستلزم امکان الکل و لیسا من جملة العالم لعدم کونهما سوی الله تعالی اما الصفة فظ و اما المجموع فلانه لیس الا الذات و الصفة و کل منهما لیس غیر الذات فلا یکون المجموع ایضا غیرها و لانه لا مغایرة بین الکل و الجزء قوله قلت هذا لا یضرنا الخ یعنی ثبوت الجائز الذی لا یکون مغائر للواجب لا یضرنا لان فیه تسلیم لمدعا اعنی ثبوت وجود الواجب تعالی و هو لازم سواء ینتهی سلسلة المحدثات الیه او الی صفة او الی مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة و کذا المجموع بدون الذات مح قوله و کلامنا فی الجائز المباین الخ ای المقصود بالنفی فی قولنا اذ لو کان جائز الوجود الجائز المباین و المغائر للواجب و لا شک فی صحة الملازمة ح فقوله هذا لا یضرنا دفع مادة النقض و قوله و کلامنا الخ تحریر و اثبات للملازمة الممنوعة فهذا مرتبة الجواب لمن قال انه جواب ثان لم یات بشیء لعدم استقلاله فی الجواب و اجاب بعض الافاضل بانا لا نم کونهما مما یجوز وجوده لانهم لم یقولوا بامکان الصفات لما ان کل ممکن محدث عندهم انتهی اقول هذا الجواب لا یدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تکن ممکنة فلا یخلوا اما ان تکون واجبة لذاتها او ممتنعة

واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لكان الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه يرد ح المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه الخ يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا للجميع كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى والثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصد المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب سند لا بطريق الامكان ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه ولجاب بعض الفضلاء بان كون ذات الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لانا
قوله ضرورة امتناع الاصرح في المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات
او بالغير لانه الضروري والمحتاج الى الاستدلال ان لابد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان
المراد ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه
يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشي على ما سمعته من
الاستاذ بقي يرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا
اذ يصير المعنى ان الموجب المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات
ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلپي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث
على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا
الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا بالذات للعالم ويندفع الاعتراض
المذكور لان الجائز المباين للواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا
يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من
العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي
على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقوله
الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فحينئذ فالتوجيه
المذكور ليس بصحيح لانه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو
كان من جملته لما يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا
على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم المراد لا يكون دلالته اي حين عدم
على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون
منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من
العالم لما هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان عين كونه مبدأ ومدلولا من العالم لكنه
هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وهذا تناقض فلا يكون

مبدا ومدلولا للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وفي بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون دالفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لعرض كونه مبدأ من العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة في ايراد كلمة ح في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث الاحاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه القرب اذ لا فرق بينهما الا بجنس الحدوث والامكان والثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال التسلسل الخ يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكر يعني اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك في اثبات الواجب بحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصل قول الشارح وهو يتوهم ان هذا الدليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله وتمام المدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل الخ يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيمت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به

لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون
هذا الدليل ح مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لا يستلزم كونه
مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس
صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل لاثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد على تقدير
حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة
السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ الى البطلان
فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله ثم يجب خروج العلة الخ
يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الوجوب
لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله واما انقطاعها
الخ اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور و
ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض
المستند الى الواجب طرف للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة
لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخوله فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع
السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر الخ اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقرا
الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون الافتقار بالعكس لا كما زعم الشارح من ان
دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن الخ انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل لازم للدور
وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما يشعر بذكر الاخر قوله وهما
باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة لجزء يكون علة لكل واحد من الجزئين
الذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون الواحد علة
لنفسه للامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق
المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف الخ لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق الخ اي حاصله
ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة فينتهي السلسلة عندها واما ابطال عدم تناهي المعلولات فلا بد له

قوله وهي لا تكون الا اذ العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي تجب اجتماعها مع المعلول ثم يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان الخ اي برهان التطبيق يتم ابطال التسلسل في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة كما في النفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة الخ اي برهان التطبيق يبطل عدم تناهيها النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قالوا ان النفس الناطقة قديمة بالنوع افرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية لا لتناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى انقضاء الادوار الفلكية التي هي لا تناهي ولا استحالة في عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان كانت باقية بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ما ترتيب طبعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي الابعاد قوله لانها مرتبة الخ دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما قوله وما ذكره بعض الافاضل الخ يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فبحسب تطبيق الازمنة المرتبة يحصل التطبيق بينها لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في نهار وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحدوث بحيث وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة ليتحقق الابدان فيها فلا يحصل الانطباق في احاد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق اجزاء وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي باللاتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد

كان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان
ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور
كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان
لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل الابدان بعض
المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق
على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى قول القائل بقدمها بالشخص افلاطون
ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
هو ارسطو ومن تبعه فليتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في
الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير
مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المرتبة فالوا اذا كانت
الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتيب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني وهكذا او يتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها
في كل زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس
الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول
كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء واحد من الاخرى لكن استحضار
النفس الا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيحه انه لا يتم التطبيق من الجملتين الممتدتين على
الاستواء وبين اعداد الحصى فانه في الاولى اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل
منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف اعداد الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه
لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء اخرى او يكفي
ملاحظة وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المرتبة
لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه
يعم المعدوم والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا
اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى

ولا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين
ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة
عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه
اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم اه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا
فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق
الا بملاحظتها مفصلا او بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي
المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق
ولا يلزم تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء كل جزء
من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل
الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة المجتمعة
اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين
لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منهما بازاء اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه
الخلف تأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار
العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضير لان
كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
ما لا يتناهي قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها على ما هو عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه
آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى اه حاصله ان مراتب الاعداد
الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق
يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلاصة قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الممتنع
العلمي لا ان قدرته الشاملة انما تشمل الممكن لا الممتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان
يتعلق به فتأمل قوله وتوضيحه اه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك اه ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون
الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على تحصيل ما لا يتناهى واما في الخارج فلان
كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق بينهما العدم كونها غير متناهية حتى نفرض الجملتين ويلزم
تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وايضا ان الاعداد
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس
بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا تتصف بشيء منهما الواجب والوحدة والنقطة
وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد
عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم
الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة
بل على ما قلنا كلام السيد السند في المواقف على ان المحقق الدواني صرح في حاشية التجريد بان الاعداد من الامور
الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير
متناهية اه جواب سوال مقدر كأنه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشيء من التقديرين فما
معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت بأسرها لكانت غير
متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم الانتهاء
في صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها تنتهي بحسب تعلق العلم
الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على
امر لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي
انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية ولا شك
انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال بكون

بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية
بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء
الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو راى الاصحاب وكاشك
ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا
المعنيين اى بالفعل بمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير
متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه
اشارة الخ يعني في عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المص وهو ان
الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من
مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في
الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة
الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها
وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة
للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي هو
جزئي حقيقي هذا تقريظ عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة
الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه
الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة
صفة الواجب ليقال ح ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود
مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة
في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية و
خواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم
مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مندفع الخ قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشأن والله مبتدأ واحد
خبره ح يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع
عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا الشرك معبودا انهم له تعالى

فى الامور المذكورة قوله واما اذا كان ضمير هو مبتداء راجعا الى الذى يسأل التمولى والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما فى الكشاف عن ابن عباس رضى الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى يسأل التمولى عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون الا يعنى اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كان صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما اذ على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هى الآثار الصادرة على الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين من الوقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكلما يختاره المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله فى تقرير المدعى الخ اى اذا كان المراد بالالهين فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن الخ محل تامل لانه يدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو اخص من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال الخ اى الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق الا الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال الخ اى ولا يخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بان التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا الخ اى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب وقيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول فيلزم الوجوب ولذا قال فى شرح المقاصد استناد الصفات عندهم يشبه ان ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغى ان يخصص بما عدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين الا يعنى ان بيان

بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات
الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب
غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي
ان يكون الواجب قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته
ممنوع لا بد له من دليل قوله قوله ههنا بحثان الاول النقض الاجمالي في هذا الدليل بحثان الاول النقض
الاجمالي بان يقال هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او لانه يستلزم
المحال اعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن للواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته
بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل
كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وهو ممتنع او لا يحصل
احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات
فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم
يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات
لا ينافي الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اي البحث الثاني النقض التفصيلي
اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما ان عدم
القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه تعالى
لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه ويجعله
ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على
سد الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة
وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف مقرر القوم
تامل قوله والجواب هذا جواب بتخصيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق ارادة الالهين
معا ونقول المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه لا يجري
في صورة النقض لان ما يقتضيه الذات مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كلا ولحن تعلق الارادتين

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الاخر قوله اى لا تدافع اه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو
المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق كان الكلام
فيه حيث قال وكذا التعلق الارادة بكل منهما ممكن فى نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اه يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين
الموجودين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوهم تعقل احدهما على التعقل الاخر لان حصول الضدين فى
محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعليقهما لا خلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما
السكون ومتعلق الاخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما قوله وايضا الا
الا اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع فى محل واحد لا ينحصر فى التضاد
فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين
تعلقى الارادتين لا يكفى فى جواز اجتماعهما قال بعض الا فاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان
فلو ثبت بينهما تنافى لكان التضاد بين وفيه انه لو كان التنافى بين التعلقين التضاد لكان المتنافى بين المرادين يعنى
الحركة والسكون بالتضاد ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اى دليلهما اه يعنى ليس المراد بالامارة الدليل
الظنى حتى يرد بان الظنى لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد قوله اذ يلزم اى يلزم العجز
الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود
او فى الايجاد او فى شيء اخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن
كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون
حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والا
مكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لا نم
ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى عليك ان قول الشارح هو
من امارة الحدوث اه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه
اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفكر قوله ولو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران
على الكمال ليس بشيء قوله ان قلت اه حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان
يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل
قوله قلت العجز اه حاصله ان المعتزلة لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض

يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو لا
يستلزم انتفاء المصنوع اه يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لان
لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم اه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد
منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة
كما لا يخفى تامل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبني اه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون
بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله بمعنى فعلما اه اي اذا عرفت ان هذا الجواب
مبني على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان
اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان
اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض اي
لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث اه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان
الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية
بنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد الاولى ان الترديد المذكور بقوله لانهما بمجموع اه اما
تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما
في ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع
القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما
فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا
قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما او بتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

وقوع التمانع فی الحکم عادة علی ما فی الشرح قوله واما علی الاطلاق اه یعنی ان الترديد المذکور اما ان يکون علی الاطلاق
بدون اعتبار التمانع علی ما هو الظاهر القريب الی الفهم الغير المحتاج الی البيان فنختار الشق الاول وهو ان تکونهما
واقع بمجموع القدرتين وقولکم انه ينافی کمال القدرة قلنا يجوز ان يکون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث
يتعلق الارادة علی هذا الوجه ای بان يکون للقدرة الاخری مدخل فيه وهذا لا ينافی کمال القدرة فی نفسها
وانما المنافی له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يکون للقدرة الاخری مدخل فيه وکان واقعا بمجموعهما فانه
يلزم نقصان القدرة لان کمال القدرة انما يکون علی وفق الارادة قوله کما فی افعال العباد عند الاستاد
فانه ذهب الی ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالی وقدرة العبد وان قدرة الله وان کانت کاملة
کافية فی حصولها الا ان ارادته تعالی تعلقت بان يکون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وکذا
يمکن اختيار الثالث وهو ان يکون التکوين باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يکون المرجح ارادة
احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بارادته تکوين جميع الامور الی الاخر وکذا يجوز ان يکون
کل منهما مستقلا فی الايجاد لکن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة فی
ذلک قوله والحق ای التحقيق فی هذا المقام ای التحقيق فی ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية علی نفی تعدد الصانع
مطلقا سواء کان موثرا بالفعل اولا فهی اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد والخروج عن هذا النظام
او عدم التکوين يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامکان علی ما بينه الشارح لکن الظاهر من
منطوق الآية نفی تعدد الصانع الموثر فی السماء والارض حيث قال الله تعالی لو کان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد
بالظرفية المعنی الحقيقی اعنی التمکن لان الاله منزه عن التمکن فيکون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنی انه لو کان الموثر فيهما
آلهة لفسدتا ای لم تتکونا فالحق ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين فی تکونهما علی سبيل التوارد
بان يوجد کل منهما علی حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما فی تکونهما اما علی سبيل الاجتماع بان يکون تکونهما بمجموع قدرتيهما
او علی سبيل التوزيع والتقسيم بان يکون الموثر فی بعض منهما اله وفی بعض اخر اله آخر فنقول لو امکن الهان
موثران فيهما علی سبيل التوزيع والاجتماع لامکن التمانع بينهما ضرورة کون کل منهما صانعا تام القدرة لکن
امکان التمانع فی لا استلزامه الخ فلا يکون احدهما صانعا واذا لم يکن احدهما صانعا يلزم انعدام کل من السماء والارض
وعدم وجوده اذ ان کان التاثير علی سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الکل المستلزم لانعدام علته او
انعدام البعض ان کان علی سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلی تقدير تعدد الموثر فی العالم يلزم ان يفسد العالم

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع تمنعي قوله فيلزم انعدام الكل اه انه على تقدير ان يكون التاثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهران ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم حينئذ ليس بشيء منشائه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلبي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وح لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه اى يمكن توجيه الملازمة في الاية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان موثرا بالفعل او لا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الاله الذى من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكان لكونه حادثا والا اى وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المح على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذى هو مح وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلانه مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي وهذا ظ عند التامل قوله لو اريد بالملازمة اه نقل عنه لتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظ فكيف تقييده بالامكان ثم تقييده بمع وجود علته التامة قوله لتم الامر يعني لتم امر الدليل هو كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة قطعا وانتفاء اللازم

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة
التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة
تامة قوله فيلزم اه اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى لزم ان يكون كلا
الانتفائين الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قد يقصد باستعمال لو
عليها تعليل الثانى بالاول كما ان قولك لو جئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع
لكن انتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بسبب
الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق الانتفاء الثانى المقرر عند السامع فالاية لا تفيد ذلك الا
استدلالا قوله ولو سلم الدلالة اه يعنى ولو سلم دلالة الاية على ان انتفاء التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه
لتم المقصود اعنى اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا اثبت انتفاء التعدد فى الزمان الماضى
يكون ما جاء به التعدد فى الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها
فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين اه يعنى ان ما وقع فى كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم
بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف
التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل
منهما على الاخر فيه بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان
احدهما مشترك بينهما والاخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتاويل
ليس على ما ينبغى لمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولا فى عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على
ظاهره اه اى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج
الى شىء فيرد عليه ان كل صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجىء تاويله اى تاويل
التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير
احتياج الى امر وقاله انه تعالى موجب فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذى فى هذا
المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لا ينافى احتياجها الى موصوفها فلا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن
لا يرد على ما قلنا لان معنى كون الشىء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لا بمعنى عدم الا
حتياج الى الغير اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خبير بان هذا التاويل يلزم عدم

تمامية في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار
وكل ذلك تخصيص في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكان ان
حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت فلا يطابقه الاستدلال
المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته
يقتضي لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل
على ان وجود اه يعني ان قولهم ان الحدوث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها
بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بداهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فان قلت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون
الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد هاهنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج
الى المخصص بل مدخلية في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها
هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا
من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار
والمتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا
ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور
ويكون المراد لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى المخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعني
بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثة
فلا تلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان
هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا في نفسه بل يابى عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه
يرد عليه انا لا نسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر
ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة لذاته نعم فلا يلزم
حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله وان قالوا اه يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة

كل ما هو قديم فهو واجب لذاته لان القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل بمعونة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون وجودها متعلقة بايجاد شيء
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما
الاعراض الخ يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها غيرها لانفكاكها
عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في زمان الثاني
لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء الخ يعني يرد على
قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف
الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصفة
الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان
الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا
حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم
القول بتجدد الاعراض في كل ان الذي هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود وللبقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كونه
محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو
ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله
يعني ان تصور الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث
لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كون الاثر على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان الحاجة

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدث
بواسطة مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث
ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب
لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لكن الشرطية
الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات
قوله لان ذلك اه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما
سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن
القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى اه يعني انه لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا لحدوث العالم بتوسط
قوله ثم انا اعتبرنا اه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بثبوت القدرة والاختيار
على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى الحيوة
الا صفة توجب صحة العلم والقدرة قوله دل كلامه الشارح اه يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب
بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تامل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما
اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب اخر يجيء بعد هذا
في قوله وصفات ازلية وهي العلم اه قوله وعلى هذا اه ظ كلام المحشي يدل على ان هذا المعنى ليس مندرجا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا
مبني على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان بقاء الشيء اه اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه
عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه
هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا

كلام الشارح قوله يعني ابن تيمية اي يعني قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لكونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان ولو سلم جميع مقدمات فاسد لانه يستلزم المدعي مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا جعلوا الا نقل عن محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما فجعل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فعليه البيان انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل اصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس المحسوس بين الامثال كما التميز كما في المتن قوله فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان لواجب جوهر يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وهو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا الخ اي ... ايضا انا لا نجوز الاذن بالشيء اذ عدم الاذن وايهام احتمال ان يكون ذلك المراد والايهام هو موهم للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيجاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من استناد في الاذن الشرع كذا في الشرح المواقف قوله ولا شك في جواز كالا

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا لا يجوز اطلاق العالم عليه مع
عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم
من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعي
الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب الا اي قيل في بيان وجه النظر ان الاسم ان
لا يدل بالشيء اذ لم يرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن يعتبر في التجري الا على
ما يتبعه من لفظ التجري فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة
عن تفرق اتصال الصورة وزوال الهيئة الاجتماعية التبعض في التجري فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على
هذا التوجيه ... معنى التجري والتبعض نفيا لما فسرها الشارح لاعتبار الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار
الانحلال اليها يسمى بعضا وجزءا قوله لان معنى ما هو الا تعليل لقوله اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا المائية بالمجانسة
لان معنى ما هو سوال عن الجنس ومعنى المائية المنسوب الى ما اي ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له
جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسوال عن الجنس حيث
قال في المفتاح واما السوال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك وجوابه انه انسان
او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو
المعنى الذي نفى عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني اخر ايضا مثل السوال عن الحقيقة
المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العلمين فقال رب
السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد يسأل بما عن خصوصية ذاته تعالى كأنه
قال اي شيء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسوال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عن الوصف
تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السوال عن الحقيقة
المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض
متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة لوجوده تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله مثل السوال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل
فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن يرد ان يقال الا يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في المائية

المفسرة باى جنس من التجانس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على المختلفين
بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوى اعم لشموله للحقيقة النوعية ايضا فافهم بعده الى
جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية
التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية
بسيطة فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز
ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتامل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد
بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى
يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ما ذكر وبقرينة قوله نفى
التمايز بفصول مقومة واما قوله لان ما هو اه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى الا ان هذا
مراد ويؤيده ما سياتى من قوله ولا يماثله شئ فتامل قوله يعنى ان البعد امتداد الا يعنى ان كلمة او ليست للشك
المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى
الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع انما هو عند من يقول بوجود
الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا
المعنى ايضا كما وقع فى هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من المحوى المنافين بوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم قوله
وهذا التعريف اه يعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو البعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود
المقدار اذ القائم انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذى هو لا شئ محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة
عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض بالجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
قوله وهذا مبنى على وجود الحيز يعنى لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء عن الى و
الحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا
يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم
كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشى ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا مح فى
تعالى اذ يلزم ان يكون للحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الحق تعالى محتاجا

وهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم تناهي الاكوان في الازل
الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الصنع الذي
يستلزم النسبة الاستلزام المحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر
الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس متحيزا والا لزم احتياجه الى الحيز وهو
ينافي الوجوب وانا لا نسلم انه يلزم تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر
من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله ولا لون من الموجودات
النسبية الا يخفى على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة
الكل الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد الخ دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور
قبيح اذ لا يتعلق زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب لما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد كالمعارض
على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد ولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هم يطلقونه على الزائد
والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما
قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متحيزا لا يكون مبنيا عليه
كما لا يخفى وقيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزءا لا يتجزى لانه مركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها ولا
فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله ووجه
ضعفه الاول حاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم
والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع
الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم
يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول
كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود مبدأ
كل كمال ومنبع كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات
الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد
الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث كاذب فم الايجاب الكلي يستلزم
السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث ثم لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت في يلزم
تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات
الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا وكل ممكن
حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال اه توجيه آخر لثبات الملازمة يعني ان صفات الكمال علم
التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا
التصحيح اه يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح الى التصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او
تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما يثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق
ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من وجوه
المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتاييدا لقوله لا يماثل
والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله
يرد عليه انه يجوز اه يعني ان الظ ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انه لا يلزم من عدم تعلق
علمه بشيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له
كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل الچلپي يرد عليه
ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات
صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نقض بالمادة التي اوردها المحشي
لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة
اعني الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر لما ادعى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم
عندهم ومما يجب التنبيه عليه ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن
لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويحتمل ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا لان اريد ما يعم ان تمتنع

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا بالالات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو شان كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على وجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لابد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الالة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما لله تعالى عن ذلك بل انه يدركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الان او غدا او امس فانه لو كان علمه كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الكاتبي ان اللائق باصولهم انه تعالى الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله المنافي للايجاب

هو القدرة اه يعني ان المقدور معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما
لازما للذات بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة
لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى
واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
بالنسبة الى الذات كما ان العاقل اذا اراد تغميض عينيه لحماية البصر من غبار قريب لقصد الغرض فيهما من غير تخلف مع انه
يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين
ذاته قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى
عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى
فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما للذات تعالى كان
طرف الفعل لازما للذات وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل وحينئذ لم يكن تعلق القصد لازما للذات ولم يكن شيء من الطرفين لازما للذات وهذا
معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة اه يعني ان مدلول
المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق
انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة
ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته تعالى بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل نحتاج الى صفة
زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت
ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك
فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت اه يعني ان اراد بان ثبوت
المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات
موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما ماخذاهما
في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ لموصوفه بمعنى ان صدق

التى تقتضى ان يكون ذلك الشىء متصفا بماخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات
لجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشىء بالامور الاعتبارية فى الخارج اجاب
عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثانى والمقصود منه ان المعنى الذى دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته كما
زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته فى نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية
كالسواد والبياض ولما علم ثبوت هذه الاوصاف لموصوفها خلافا لمن قال ان الواجب ليس عالما وقادرا بل انه مثل لون الضوء
مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته فى نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد
فى الخارج اذ الوجود الرابطى فى الامور العينية فرع الوجود النفسى فكذا الحكم فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه
الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور فى كلام المحشى قبيح اذ كلام الشارح نص
فى الثانى لا يحتمل الاول اصلا وفيه انما يتم لو كان الضمير المجرور فى له متعين الرجوع الى الشىء لكنه يحتمل ان يكون راجعا الى الذات
او راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد ادعوا اه تاييدا لان غرضهم من ذلك اثبات
كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم اه يعنى لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا بعلم انه ليس العلم صفة حقيقية
له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف عنده لا نفى العلم مطلقا حتى
يكون بمنزلة قولنا اسود لا بسواد لئلا يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم
عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه قولهم اه يعنى يأبى عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست
[illegible] ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال فى المواقف من ان العالمية
[illegible] عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف
به لا الاضافة [illegible] نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا
بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشى فيما بعد حيث قال
هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ انكاره يلزم عنه
انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التى هى حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة وقالوا
انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهى ليست بمرادة ههنا اذ هى ليست اضافة
بل ذات اضافة ولم ينبه [illegible] وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشى ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر
فيه وقيل فى توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكره لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم

الا علم انه نفى كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون
العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تامل فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعود الى
ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ وقولهم علمه عين ذاته وعالمية زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي في
تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تع في الخارج والعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة وعلى انهم ينفون العلم مطلقا
ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل اه اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي تسمى الانكشاف والتميز
وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال
صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق
الدواني في شرح العقايد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير
احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك الا
بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا يرى باسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
مثلا مع هو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعني ذات
الواجب تع يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو ليس محال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
قوله لهم ان يقولوا العينية بين ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تع قائم بذاته لانه عين
ذاته تع بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا للذات ويجوز ان يكون للعلم افراد
بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله فاقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين
الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هي متغايرة قوله لكن اشار يعني اشار المص بنفي تعدد
الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلى الجواب
من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة
للذات والفاضل المحشي قال الشارح اه اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام المص قوله فلا
يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له قوله ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب اي انما قال

اشارة الى ان المقصد الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل يتم هو بنفي المغايرة قوله
ولك ان تحمل كلام المص اه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه
الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم
غير الله وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو
ليس بلازم فيكون عين ما ذكر الشارح بقوله والاولى ان يقال المستحيل اه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان
يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جوابا
عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح اه اي انما حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير لان المشهور
بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره المحشي قوله لان
ملزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني ان التزام الكفر كفر لكن ليس لزوم الكفر المعلوم كفرا لان لزوم الشيء مع العلم به
التزام قوله ولذا قال في المحصل اه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر قوله
ولا شك ان لزوم الذاتية لا انتقال من حيث البدن هيات هذا انما يتم لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا
بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا قوله العمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من
اله الا اله واحد نص في انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة
الثلثة انهم سووا الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح في بحث حذف المسند في شرح التلخيص
لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة توحيد وجوب الوجود
الا الثنوية دون الوثنية اي النصارى كما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى
استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب
ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات
واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور
بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلثة الله والمسيح وامه
مريم ويشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظ لاسترة عليه لقولهم
بذوات ثلثة قوله وايضا ترتيب اه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله وعبارة الشرح تشير الى الثاني اي الى لزوم الكفر المعلوم كفرهم حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله وبالاقنوم اه الاقنوم الاصل قال الجوهري حسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا هذه الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل اه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء اه وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا اصلا بل ليس كما اذ الوحدة لا يقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسر اي ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد والثلثة وفرع على ذلك قوله فكلام الشارح اه اي جعله للواحد من مراتب العدد اما مبني على هذا المذهب وصيغ على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي مراتب ما بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من وحدات مبلغها أحاد المرتبة مثلا للعشرة عشرة وحدات لا خمستان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجزاء الكلام على متفاهم العدد له وقد يجاب ايضا بان التقديم الاعتبري للملازمة انما يلزم لزوم تعدد القدماء لان القديم انما قائم بنفسه غير محتاج الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها محتاجة الى الذات فلا يكون قديمة واذا كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون الغير الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي لو سلم ان العقل لم يجوز ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه او لا فلا نسلم استحالة فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة القديم الذاتي والزماني المنحصر لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق ما فيه في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم قوله بعد المشيئة ان المشية صفة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث انها حدثت والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على التكلم قالوا الكلام المنتظم من الحروف المسموعة ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتفريع المذكور الا اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم انهم قد ...

هذا المقام بل كلاهو الحق وللفاضل المحشي والجلبي في الحجم المتفرع كلام لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة قوله
قالوا هي بعينها صحيحة لتفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد
اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه زيد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف [illegible] لكذبت [illegible] الجواب
ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيد [illegible] وهو باطل قطعا
قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الا قوله
يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسره به اشارة الى امكان الانفكاك بينهما اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهم قوله يتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقض الا انه وان لم يمكن الانفكاك بينهما
بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة ان الواحد منهما
لما كان متحيزا [illegible] قال بعض الفضلاء هذا النقض [illegible] لو اريد بالامكان [illegible]
[illegible] اريد بالامكان الامكان الذاتي [illegible]
[illegible] مع عدمها [illegible]
[illegible]
[illegible]
لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين [illegible]
بحسب الوجود [illegible]
[illegible] مادة النقض [illegible]
ان تعدد الالهة ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان بالنظر الى [illegible]
فلا يستلزم لانه على التقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض [illegible] الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل منهما
بالنسبة الى الدليل عند المتكلمين ممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الانفكاك
الا اي [illegible] بيان ان الصفات لا تغاير الذات [illegible] الانفكاك بينهما بحسب [illegible]
[illegible] بحسب الحيز [illegible]
[illegible] بحسب الوجود [illegible]

القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد
ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا الخ قال الآمدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات
منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك
الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر ذلك ان ما قال الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات الحادثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله وبهذا يظهر اي ومن
عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات الحادثة ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد
مع انه فيها يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة الحادثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات
الحادثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد الخ يعني قد عرفت في
الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك
للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا نقض
بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم
عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال
بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الحيز
فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلپي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشأه قلة
التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم
دون الترديد وحاصله ان المراد بأو ان قسما من الغير حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى ان قسما من المتغايرين حده
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك منهما من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما
ارتضاه اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو
مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى
الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذ اخذ كلمة او
في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم ح لان كلمة

او للتقسيم لا للترديد تامل قوله نعم يرد الاشكال اه اى يرد الاشكال على القدم مع الصانع لو اريد الانفكاك
من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم
لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى الحيز والعدم جميعا
قوله ان قلت لعلهم ارادوا اه يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر وقائما بمحله
وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى
ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الاخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع
ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع
ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشىء وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم
العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على
المعنى المذكور وهل هذا الا تغيير وتخصيص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف
اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اى مع كونه مما لا يلتفت
اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما
به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع كونها مغايرة له بالاتفاق قوله
على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعرى ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين
وقيل فى توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه
انه داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا الكلام يدل على ان مراد المحشى اعادة النقض لا بان تكون
موجودة وعلى تقدير وجودها انهم يقولون ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للتشخص ولمحالها قوله يرد
عليه انهم صرحوا بان الكلام اه يعنى انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو
الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الامدى بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الاصطلاح انما هو
باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لا تعدد فى
صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحادثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة
لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم منافاة
الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل تقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض
اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز قوله ومراده اه جواب سوال تقديره
ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها وقدمها عن انفكاك
والامتناع بالغير فاني الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر
بلا مانع عن وقوع الانفكاك اعني الامكان الوقوعي وههنا منتف لكن اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد
الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات مغايرا
للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب التحيز فافهم انتهى
كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل بمعنى امكان الانفكاك بينهما من جانب احدهما في التحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض
كما لا يخفى [illegible] بين الحيثيتين [illegible] [illegible] على ان الماتن [illegible] بالحيثيتين يعني ان الكلام في الغيرين
وهما [illegible] موجودين [illegible] [illegible] الحيثيتين غير موجودين في الخارج
وعدم [illegible] هذا العرض [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
بدون [illegible] [illegible] [illegible] عتبار وصف الاضافة [illegible] [illegible] [illegible]
خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الا ان تصور العالم بعنوان الصانع [illegible] [illegible] له محال [illegible]
[illegible] المتضايفين بدون الاخر ونقول بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا للصانع
وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل قول الجواب عن النقض [illegible] على تقدير الارادة [illegible]
من الجانبين فالمراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولا يخفى انه على هذا التقدير لا يرد النقض بالجزء
مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب
على اختيار الشق [illegible] عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود
وموهمة [illegible] [illegible] لما قلنا قول الشارح في الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصل عما قبله
فان ما قبله هو الجواب الاول فقوله ولو اعتبراه والجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا ظهر
انه لا يظهر من اعتبار الاضافة خلل في قول الشارح العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الاستجواب مستقلا لا مدخل له في اعتبار الاضافة
تامل قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا فقبل

اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظ بخلاف وصف الاضافة في صلوحة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك
فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع
النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما نصدق بوجود الكل ثم نطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا
فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ اجيب عنه
بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لا ان الحمل لا يفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول مغايرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزء من
مفهوم الموضوع تامل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد
ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي
العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدله لن نافية وانه تصحيف فضل وقع في عامة نسخ الحواشي بدل لن النافية صلى هذا
قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه انه تصحيف فاضل اي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل الباقية حيث
قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ بدل
لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لام عن النون وفي
بعض النسخ تصحيف محل قوله او لا يمكن عطفه الا مثل ان يقال انه معطوف على قول الصادر بحسب المعنى اذ ماله لو كان الواحد عشرة
يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ
صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بلا
وعلى هذا يكون معطوفا على قول الصادر على تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد النقض باللازم
لانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه من الملزوم
فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم
عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم ان يكون الملزوم بدونه وانه مح فيلزم
ان لا يكون اللازم غيره ويمكن ان يقرب بالنقض التفصيلي بان يقال لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه
فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضي التغاير اي العينية حتى يلزم من مغايرة الواحد
لنفسه ولا يخفى عليك ان اللزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كون جزء من العشرة وعدم تحقق ماهيته

فلو كان مغائرا له لايلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان انه ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه او لا اذ
يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه
لان المغائر للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب
ان يقال في توجيه النظر ان ذكر الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة فلا
يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان العلم تعلقا اه حاصله ان تعلقات علمه تعالى
نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن العلم به من الازليات والمتجددات الآتي تعلقاتها
الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور
الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها
جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة با
المتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة
حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذاته الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا
في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان
علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى
بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار
الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة
على الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير
متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي
من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن لو قيل متناهية ببرهان التطبيق
فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من
الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكره بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمجردات ولا شك ان مجموع الازمنة والمجردات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعلها ممكن الوجود اه يعني ان
القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى
انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر لازم للممكن
لا يعلل بالقدرة بل يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح من يكون اثر القدرة
ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم للص ومنهم من
نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من
شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة
احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات
التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة
الصدور فهو اثر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين
ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن لما كان الارادة اذا تعلقت
وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم
يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم
انها متعلقة فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا
تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات
غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي بالقوة الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على
مذهبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي التعلقات الحادثة بعد
تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها
للتنبيه على الترادف قيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق اه يعني ان ذكر القوة للتنبيه على
انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق
منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا ترى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم
صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات ينكشف
بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباق له او وصول الهواء
ومتغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند الاشاعرة
والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعري في الاحساس من
انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى
وانما اثبت صفتين زائدتين لان القران والاحاديث مملوة به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى التاويل قوله
واولهما غيرهم الا اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه
على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا بتلك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة
الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي بها ينكشف انكشافا تاما شبيها للانكشاف العقلي الذي يكون لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشف انكشافا جليا شبيها لانكشاف التجلي الذي يكون
لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله ثم لا يرد ان العلم الازلي كان للعلم
به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما قوله ومن تمسك به اه اي ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان يقول
بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها
والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات
عنده بالسمع قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين اه نقل عنه وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين
مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر انفا قوله اعترض عليه اه حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق
ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينتقل
الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم
الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة لازم

لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فحقيقة لا يقال لم
لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين لا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية الغير المنتهية الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع
بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم
في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك
الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود
تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف
الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد
المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله
لا يقال الارادة صفة الخ جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا يلزم لزوم الاحتياج الى مخصص
آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت بعين صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير
احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوي بل المرجوح قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لا يعني لانه
وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب
وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه
يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء مستويان من جميع الوجوه
والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجح احد المتساويين اي وقوع
احدهما من غير مرجح اي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى واستحسن بهذا الجواب
لا يجري في الفعال لانه يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى
الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجب هو الذات وهو موجود والفرق بان كون
القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف في بحث الامكان
ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة باحد
الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق

فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تامل قوله تحقيقه اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه
لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجحا احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج
وكلاهما لا يصيران مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا له وهو ظ واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال او الاستقبال فان المعلوم
هو الاصل لعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه وهو الفعلى او موخرا عنه وهو الانفعالى
والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لا يكون علما بل
جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشئ مما يقع فرع
وتابع لها وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم
بنفس حقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نم ان التصديق فرع الوقوع وانما
يكون كذلك لو كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا
للوقوع بمعنى تاخره فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه اعنى كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم
كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوى الافهام بقى ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر
عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تامل قوله وبه يندفع قول الحكماء اى بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع
سواء كان متقدما عليه او متاخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى
الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجى كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى
مستفادا منه كما يتصور ونا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل ان توجد
فلا يكون تبعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء على اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية
عنه وهو بطل وان ارادوا انه ليس بتابع فى الوجود الخارجى والتحقق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذه القدرة
مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال الا ان يرد يعنى ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور
او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس
فرعا لوقوع الفعل بل يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ واجاب عنه

بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى فليس كذلك كما بين
في محله فيجوز ان يرى ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسر
المقال قوله ان قلت يلزم الخ لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون
افعاله على النحو الاحدا ما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا كان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار فيها
فح يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره
فح يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في
ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت
يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب
كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وجواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان
هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا
قال بعض الفضلاء ان مقصد المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق
ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة
الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كونه شيء من الاشياء كذلك
على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان ورد
السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهود والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب
بما اجاب به المحشي وان ورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف
عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله بعم مرد الخ يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب
المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات
على السواء كما لا يخفى قوله وان اريد الخ اي ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا
في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال ح مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل
والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة غير مسلمة
عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق
لكنهم لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون المتعلق

به المشية ولعلهم يخصصون المشية بمشية القسر قوله لكن الكلام على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن
ومراد له وان لم يكن مرضيا ومامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك
لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله عم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
يكن قوله قيل عليه قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي
يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل
تصدى الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تع
اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على
الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تختلف فيهما حقيقة
الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين اجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري
حسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد
يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود هنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي و
الارادة والعلم واما اثباته للواجب تع فذاك بما نقل عن الانبياء عم ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا
كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان
الالزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين اما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء
عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذاته تع فلا بد من بيان المغايرة
وامكانها في ذاته تع حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله واعلم ان هذا المقام مجاز الافهام نقل عنه
المجز بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع احوزه حوزا اسلكته وسرت فيه وعلى الثاني مجاز الابل
يجوزها ويجزئ والجواز والخبز السوق اللين قوله المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند اخبارنا
عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي
سموها في الاصطلاح معاني اول وهو ظ فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف
مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة
ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي
مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تع قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل قول المقصود هنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلامه نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل او ليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلول اللفظي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان الشاك الخ بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصورات المخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوعه النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة الخ اي والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اريد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا للدعوة ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى للتبليغ الاحكام فلابد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بعينا مختار الخ

وأما توقفه على الكلام فلان أكثر الأحكام التي جاء به نبينا عليه السلام مأخوذة من الكتاب وهو أقوى الأدلة الشرعية
وأعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل المحقق عدم
توقف الشرع على التصديق بكلامه إذ يجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله فيهم علما ضروريا بإرساله إياهم وما يتعلق بها من
الأحكام أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو يصدقهم بأن يخلق المعجزة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك إلى
اتصافه تعالى بالكلام لأن الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظ كما لا يخفى قوله
فبين كلاميه تدافع ظ إلخ لأن ما في التلويح يدل على أن الإيمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على
أنه يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى بإجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه لا حاجة
في إثبات هذا التدافع إلى نقل هذا الكلام من التلويح لأن الشارح صرح في هذا الكتاب أيضا بأن ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن إثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
أيضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل إلخ لا حاجة إلى التمحل بل التوفيق بينهما
جلي لأن ما قال في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا أن ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الإجماع وثبوت الإجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكر بل على
صدق النبي عليه السلام لأن مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو
عند الله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
أنه متكلم لتواتر النقل بذلك عن الأنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على إخبار الله تعالى المتكلم عن
صدقهم بطريق التصديق ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق أن الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع
الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق أن اللازم مما في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع
واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه أنه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع إلا توقفه على ثبوته في نفسه كما لا يخفى
قوله وقيامه يستلزمه إلخ دفع لما يقال أن مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وإنما الكلام أثره كما أن النقوش
الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة إلخ أي يقولون بأن ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وأن ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته
تعالى لا يستلزم قيام الكلام فإن معنى التكلم إيجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الإيجاد والكلام عرض

موجودا في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا
بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضدي في مسئلة لا يشتق
اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق
انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام في محل
للموجد عليه تعالى كما يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات
القارى والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارى لان افعال العباد مخلوقة لهم
كما بذاته تامل قوله وهو عدول عن العرف واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف العرف
واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه
متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو على ما هو رأى اهل الحق قوله
واما الكرامية فقائلون بحدوثه اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى
وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد
لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات
ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج البارى اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على
اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات
قوله وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا بتعدد
اللفظ ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه دلالة الموضوع على
الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اى
الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون
ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر
بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه دلالة الاثر
على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر قوله واعترض على مذهب الحدوث اه نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض

بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده
اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وح يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب
الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا
يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال والجواب
فيما بينهم على اسلوب حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال
عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الاعتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والحق ان الاقسام انواع لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الكلام
من حيث هو امر اه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام
عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك الخلاف في لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
مغاير للخبر يلزم ان يكون مغائر للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم من
جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته الخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو
كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به
وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا ونهيا واستفهاما
ونداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا
ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة
له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متباينة فلا يصدق بعضها على البعض الآخر قال الفاضل الچلپي يرد عليه ان هذا لو تم لدل
على ان مسمى لفظ زيد ليس بكلي الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث
هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تتناهى ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق
المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالذوات ان يكون مقولا في جواب ما هو بمعنى انه يسئل
عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه الا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيد الكاتب والقائم

والنائم ما هو يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والا لزم
الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فجعل البعض اه اي ولو سلم ان
يستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك
في وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب له
فبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تقرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذا في النفسي وانت خبير بان
هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه اه اي ان المحقق في صورة
تصور الرجل الابن وامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما
يكون محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان ياتي به بعد وجوده فلا وقيل
فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال
يلزم منه ان لا يامر النبي ع ا لا يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي
ان لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهنا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا اذ انه قطعي البطلان
ضرورة ان خطاب النبي عليه عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني
الخطاب ع للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب المعدوم ضمنا وتبعا ليس
سفها قوله فان القران اه يعني ان اطلاق لفظ القران شائع على ذلك المولف عند اهل اللغة والقراء و
علماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقران مشتركا بين اللفظ والنفسي لكن المتبادر
منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القران الى هذا المولف ان القران يشعر بالقرأة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القران تنبيه على ترادفهما كما
الا ان شرح صاحب ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقران فانه لا يكون متحدا معه

في المفهوم واورد عليه توضيحه كلا بد له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت
الكلام النفسي الخ دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على
مرتب الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة
وجود البعض بانقضاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة
لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الا دفع لما يقال من ان اتصافه
تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام او التحيز وما يوهم النقصان لا يصح
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف
الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ترى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على
ما هو راي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا الا يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما
هو من لوازم القديم يراد بالحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان
القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي
واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل او الاشكال ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب للصاحب على
قوله تحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان حاصل جواب المص ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا
ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والاذهان وهي اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته
بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة
وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله
واذا وصف الخ ... بحيث يكون تحقيقا لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ في هذه
الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو له حقيقة بخلاف
ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف بعلاقة
الدالية والمدلولية فمعنى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة
او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيقا لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل الچلبي هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه
تحقيق جواب المص وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان بعيدا لخلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال

وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصد الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد
قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان اه بل الواجب ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسي واللفظي
وحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به اه ولله در من فسر قوله اى تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر تامل
فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله والتفصيل انما تمسك اه يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر تحقيقي
جواب المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا
اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف
المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل
جواب المص واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم
هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا
حاصل ما قرره الشارح بقوله وحيث يوصف اه قوله وقال بعضهم اه اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي فى
وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد حضرته
ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة
الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسبة للعباد على ما هو شأن سماعنا او من جميع الجهات
وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والغزالى فهو يقول
خصوصيته لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة اه يعني ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق
كلام الله على اللفظي لعلاقة الدلالة عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان المشترك هو الذى
يكون معناه متعددا او تحقيقيهما الذهن مع ان المشهور ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظ
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان لفظ المنقول
حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثانى الذى هو الناقل كما بين فى محله وهذا
باطل لانه لو كان مجازا فى النفس لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو ممنوع عندكم قوله
وجوابه اه يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى
ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

لا امكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لا في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال
الفاضل الچلپي يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار
اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعين مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول
ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسره الشارح به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي
منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في
في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان تخلل بينهما نقل ولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك
لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول
يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان
قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السوال المذكور لان لزوم
المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السوال
ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح
ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول
تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي
مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة
انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح مم اذ لا معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته الى تعيين
لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع و
الموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى
ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم واذا وجد
القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا
مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر هو

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانی مرتجلا فلزمهم فی المرتجل عدم العلاقة وفی المنقول وجود
العلاقة انتهی کلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة کونه منقولا مشهورا افتراء محض لیس فی الکتب المشهورة
شائبة من ذلك وما نقل من التلویح انما یدل علی ان وجود العلاقة معتبر فی المنقول وعدم وجوده معتبر فی المرتجل
اما ان وجوده یستلزم کونه منقولا فلا کیف ولو کان مجرد العلاقة کافیا فی النقل لزم ان یکون اللفظ المستعمل
فی المعنی المجازی منقولا لتحقق العلاقة فیه کما لا یخفی تامل فی هذا المقام فانه قد خبط فیه اولوا الافهام قوله وقد یجاب بان
اعتبار العلاقة اه ای قد یجاب عن الاعتراض المذکور بان تاخیر الوضع الثانی معتبر فی المنقول علی ما هو مقتضی النقل
و مجرد اعتبار العلاقة لا یقتضی ان یکون الوضع الثانی متاخرا عن وضع الاول حتی یکون لفظ الکلام مجازا فی اللفظی
یجوز ان یعتبر الواضع العلاقة بین المعنیین ویضع لهما معا لفظا واحدا فیکون مشترکا لا منقولا کما لا یخفی قوله وفیه
اثبات عدم ترتب الوضع اه اعنی فی الجواب المذکور نظر لان المعترض لما کان مانعا لثبوت الاشتراك الذی ادعاه
الشارح بقوله ان کلام الله اسم مشترك لان کان المجیب بقوله وقد یجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من
اثبات عدم ترتب الوضعین وان الوضع الثانی غیر متاخر عن الوضع الاول لکن اثبات ذلك مشکل ودونه خرط القتاد
ولا ضرورة فی التزامه لوجود الجواب الذی لا تکلف فیه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشی ان المجیب مانع لعدم
تحقق الاشتراك فیکفیه الجواز ولا حاجة الی التزام اثباته تامل قوله یرد علیه ان کلامه اه یعنی ان اراد بقوله
اسم اللفظ والمعنی انه اسم لذلك الشخص القائم بلسان اه تعالی لم یلزم ان لا یکون ما قرأناه بل ما انزل علی
النبی ع کلاما ضرورة انه لیس ذلك الشخص فان الاعراض لا تتشخص الا بتشخص المحل وانه لا یقطع بان ما نقراه هو القرآن المنزل
علی النبی ع المتحدی به باقصر سورة حتی یکفر منکر کونه کلامه تع وان اراد به انه اسم للنوع القائم بذاته تع
اعنی الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصیة المحل یلزم ان یکون اطلاقه علی الشخص القائم بذاته
من حیث خصوصه وشخصیته مجازا لکونه استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له اذ لم یوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فیصح نفی کلام الله عن الشخص القائم بذاته حقیقة کما یصح ان یقال زید لیس باسد وهو ظاهر البطلان
وانما قید بخصوصه لان اطلاق العام علی الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وکونه فردا من افراده حقیقة لانه
استعمال اللفظ فی ما وضع له علی ما بین فی شرح التلخیص وغیره لانه ان اراد بنفی صدق النوع علیه فلزومه ممنوع اذ
لا یصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه یصح نفی کونه [illegible] بخصوصه فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع [illegible] خصوصیة القائمة بذاته وذوات القراء

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و
حدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القران له قديم
حيث قال القران اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان
يكون للفظ الذي وضع لفظ القران له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بذوات القراء حادثة سواء اعتبرت
مع الترتيب او بدونها نعم انها مماثلة للالفاظ القائمة بذاته تعالى وبهذا تبين فساد ما قال الفاضل الجلبي من انه
لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة احديها قديمة وهو المتشخص القائم
بذاته تعالى وتشخصها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا نسلم اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افراده بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل اه اي لا مخلص
عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين المتشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك
المتشخص المخصوص مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القديم
القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان
يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا
بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك بط بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة
بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد منا كان
بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قرأتنا به وفيه تامل قوله يشكل الفرق بقيام اه وكذلك
يلزم ان يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب
بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الاخر كيف وان
الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المرتبة وضعا وان
كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب وتأليف يتحقق به الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي
عليه السلام وما نقرأ كلا واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي
او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هنا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجواب ان
ذلك المذاهب عين ويلزم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفات
الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عباراته
بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل
ولا يتصور صحته قوله لم يرد به اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى
لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية
التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترفيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدؤها
قوله يرد عليه انه يجوز الخ يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان
رد هذا المنع ودفعه لما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظ قوله وجوابه الخ حاصله ان اتمام هذا الدليل
واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه
المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه الخ حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة
ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي وعلى اذن الشارع
كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي
فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ما ذكره
المحشي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على
صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع مشهور الخ يعني
انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بتكوين الذي هو نفسه

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود المكون بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر بحسب العقل وليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقولنا وقد اشرنا الى ما له وما عليه وقد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين ليس حادثا لانه لما كان التكوين حادثا احتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به تم متعلقا او لا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو بقيامها بمحالها على ما قالوا من ان الحيز مقوم لها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجود يكون المكون هو الوجود وان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشئ على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات البارى بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشئ على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود ولكن اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومن حيثية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والا لانسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرض مقدم على وجوده بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا تجيب بالترديد يظهر جوابه مما قررنا لك باختيار الشق الثاني بادنى تامل فلا نصرح مخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في تمامية

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى
مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم
التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما عدا لا يعني ان المراد بالادلة
الادلة الثلثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على
المجاز اما ابتناء ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد
وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا وهو فرع
كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى ولا اختصاص له بكونه حادثا
بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو كان
من الاضافات لجاز ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او
تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ يعني
يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك
ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه
ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق
منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى
متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة والارادة
بل نقول ان ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب كالقدرة والارادة
فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ما قال المحشي المدقق من ان في هذا
الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم
ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات
المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون واستحسنوه
فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل ويلزم تحقق المعنى على

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما في الحاشية
السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود ام لا ففيه بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل
الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه
موجود او انه امر اختياري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما ففيه بحث
آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من
اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال
انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر
الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا على
الذات يسمى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا
خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع
ظ لا سترة عليه قوله اولكونه الخ يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلي
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل
في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا في الازل
قوله وهذا هو الانسب بالمتن كما يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المص هو تكوينه الذي يتعلق
بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فح يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فح يكون تعلقاته
قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظ على الاحتمال الاول ان
يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عدل تعلقه فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال
الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اي لا نم انه وقدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات
بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور
منع الملازمة فان التكوين نسبة تنافي حصول المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخرة عن المضروب
فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لا ان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم
المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافته الله عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيهم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل
الاضافات الا في كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما
استدل القائلون اه قوله وقد يتوهم اه قد يتوهم ان قوله وما نقل ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله
ان تعلق فا مالان يستلزم اه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج
الى الغير في الوجود قوله وليس بشيء اه يعني ما يتوهم في توجيهه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة
الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام
الا ترى انه قد ردد المجيب وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق لا معنى له
اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل
قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على
ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم
الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال
الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد
قبيحا فان المجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك
فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة
قوله ومن اجل ان المراد اه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
الوجود بالقدرة بخلاف ما يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد من زعم قدم العالم ببعض
اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم
الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير
في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول
بالحدوث بهذا المعنى وبهذا التقرير اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية
لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وحينئذ لا اندفاع ظ وفرد ذلك البعض
قوله ومن ههنا بقوله اي من اثبات اختيار الصانع تع كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد لا
ثم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية اه كما لا يخفى على اولى الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب اه يعني ان الشارح
جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا بالمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه
غير المكون والاشعرية الى انه عينه ومن الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا المصدق وجعل بعض الشارحين هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها
القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود والحيز
وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل
بدون المكون ضرورة انه متعلق بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا
يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اي وان كان اضافة لم يكن غير
لامتناع انفكاك الحيز لكونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله وليس بشيء اه اي ما
جعله بعض الشارحين ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة
لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم
القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيهما الجواب على مذهبهم
كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا يعني ح لان يقال
انا لا نسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا تقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لا
يشوبها ريبة على انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور لقوله وهو تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات في وقت
وجودها بل عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يقتضيه الخ منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله

والا لما ذكان غير الجنين لانه انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الا
نفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض
الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما متغايران
للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا
فلا يكون اضافة عندنا كالضرب فلا امتناع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة
المحدثة مع الذات الا ان يراد بالصفات المتجددة للذات تعم من كونه قبل شيء وبعده خالقا ورازقا ومحييا ومميتا
الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في
شرح المواقف من الصفات ما هو غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله قيل عليه ان التكوين
الخ قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى
لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فالتكوين عندهم
من مرادفه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل تغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو سلم
لم يكن غيرا الخ يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة عدم
تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب
واحد اعني من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم
من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل
على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المورودة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الاول وجعلها
ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس
بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب
ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجواب ان الكلام الخ يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل
بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامهم وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت
عين الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد الخ اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد
بالفعل ومبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين الفاظ مترادفة لكن
المراد في اصطلاحهم مبدؤه على ما مر واما مجاز بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا في الاضافة

حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمثيل له قوله وقد عرفت انه نقل هذا الجواب
من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك الخ جواب
صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل
بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان
قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادثة
متجددة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم
كونه محلا للحوادث بل الصفات متجددة لكونه قبل كل شيء وبعده محييا ومميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك من
الاضافات والاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد
فان كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا
قوله القدم اللغوي لا يعني ان الاقدام اما من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية
به بيش بودن في المعنى مراد ومن العالم واسبق منه بالزمان يعني انه مضى عليه زمان طويل لم يمر على العالم ويرد انه حادث
وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزومه قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فبالمعنى اقوى
قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان بنفسه يكون قديما الا انه لا
يكون قديما الواجب كانه قديم بالماهية لكن بوجوده فلابد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل
بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده
فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى
قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج
فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك
محكم يعني كون نظام العالم على الوجه الارفق والاصلح لتلاؤم وجه كون صانعه قادرا مختارا حكيما عليما
الاصحاب العمورى فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المعين الذي لا يتصور وراءه هذا لكن دعوى [illegible]

فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه
الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل **قوله** نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه
المذكور انما يدل على كون موثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر
وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استناده اليه الا
بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل انما يثبت حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى موثر وكل
مفتقر محدث لان تاثير الموثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقى ان يكون
اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل **قوله** يشير الى ان الروية اه اى يشير بتفسير الروية بالانكشاف
الى ان الروية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة للمرئى والمصدر المبنى للفاعل اى كون
الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثانى محتمل ايضا التبادر منه من غير تقدير فى العبارة
ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون
قوله وانما الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد وله ابا لنسبة اليه حالة
مخصوصة هى المسماة بالروية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الروية بالانكشاف تفسير باللازم فلا
حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما فى شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا
وغمضنا كان نوعا اخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا اخر من الادراك فوق الاولين نسميه
بالروية **قوله** هذا هو الامكان الذهنى اه يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن
وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه نسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية
وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الروية بهذا المعنى فانه يقول
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الروية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم
كونه جسما كيفا بالعوارض التى هى شرط الروية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى المقابل للامتناع المفسر
بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم
امتناع روية ويمكن ان يقال ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعها اذ لا يمكن صرف
الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد تجويز ذلك في الصرف والتوقف
لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا
الا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على
امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز
قوله يرد عليه ان اريد اه اى ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو
مصادرة لجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفرقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق
باستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال
البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم
البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرق مبصرا لجواز ان يكون المبصر
عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا
بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المط وفيه ان كون الحكم بعدم
اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو
الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق اه يعني ان الحصر مم اذ
التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي
من الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها قال الفاضل
المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية لا يضر المعلل لان فيه ثبوت المط وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب
الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا
لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرط العلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة
مدخلية في العلية ولا يخفى ان هذا العلم لا يثبت العلية قوله فان قلت عليه الامر اه هذا الجواب على تقدير تمامه انما
المختص بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالحدوث

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة شبهة ما سيجيء من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية
ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله
قلت يجوز ان يشترط الخ يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب
والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط
بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا
يمنع الصحة المطلوبة اذ لا يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا
لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية
محققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته قوله وايضا لو علل الخ يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية
المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر الخ نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط
عليه الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه انفا قوله التاثير صفة اثبات الخ هذا الكلام من السيد الشريف
مبني على ظاهر عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل
المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق
الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة التاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف
به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بكلام
الشارح قوله ويرد عليه انه لا يمنع الخ يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية
او جزءها لا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا
يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ربما قرر باحتمال
ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى
ما ذكر في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ثم نعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية
امر موجود ولان المعدوم لا يصلح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امرا وجوديا من حيث

شرطا الوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع وجود الرؤية اه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده اه يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلقة اعني الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصل اه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست في صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي اه عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان اه اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على علته امر مشترك في الواقع لا انه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا الجواب تغير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراك اه عطف على قوله لا يندفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور الرؤية للجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله رد ان مفهوم الهوية اه هذا الرد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا نتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمالي يستند الى التفصيل الا يرى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخلا في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض

بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية

مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول

وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض

هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس

والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة

وهي ليس الا الوجود وبما حررناه ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض

فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية

الاعيان بلا تفاوت على ما حررناه فان تم يتم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم

صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة

الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت

خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد

واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال لا يعني انا لا

ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة ايضا والعلة قد يكون ممتنع العدم مع

امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون

الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما

هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقوع عدم المعلول وقوع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع

الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان

المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم

المعلول المعلق عليه فيما منع علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام

عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب عند وجود الواجب

واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزمه بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع

لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله

بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادة تع

بعدا ستقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يصرح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان يقدم العلة العدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه واما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه يعني ان الرؤية في مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر اه يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم اه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى ع لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد اه اي يرد على العلاوة ان المراد بالرؤية هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة الكشاف هويته تعالى عند موسى ع انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع اخص من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى وترتبه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفي عدم لزومه الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو محض

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام اختار الخ روى انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين
من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر
من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى ع بالغمام وخروا
سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرؤية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى ع ارتدوا
وكفروا بعدما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين
توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوا في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين
للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي الغمام كذلك
يجوز ان يسمعوا هذا الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار
الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا
الجواب لكن موسى ع هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه فيه نا لا نم ان كون المسموع ظاهرا
كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى ع فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر بعدم الة
والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح لخاطري العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل التصدي
في توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ يعني للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا
انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقه الله تعالى في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق بذاته هذا النوع من
الرؤية وينكشف عنه كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الاخر من
الرؤية المخالفة في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الا
نكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك
البصري مشروط بالشروط فالنزاع وان معنوي كان الضروري عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط
الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك البصري بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة
والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور

تحاكم من غير تراض الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح اه يعنى ان الادلة الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت
الرؤية لما حصلت التمدح بها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون فى صورة الامتناع اقوى فى المدح وعدم التمدح
المعدوم بعدم الرؤية لا يتم انه لامتناعها بل لاشتمالها على العدم الذى هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون
هذا النفى ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيهما عنهما التمدح
لكونهما معروفتين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر فى ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع
الوجوه يكون كل ما نفى عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفى التمدح بخلاف
ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفى صفة كمال نفى عنه كما نفى صفات اخر من صفات الكمال ويكون ايضا
من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق اه اى الحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات
النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفى من صفات النقص فكلما كان النفى اقوى كان التمدح
اقوى الا يرى انه قد وقع التمدح بنفى الشريك والولد فى القران العظيم مع امتناعهما فى حقه تعالى قوله واما الكسب
فيكفيه اه دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها لضرورة ان كسب الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشئ بالتفصيل واللازم
باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك
فى كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والخلق اه يعنى حاصل الجواب انه فرق
بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضى التفصيل دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلى لان
الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مخالفة وانحاء شتى فوقوع ذلك للعبد
كاصل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئى لا ينبعث عن العلم الكلى كما
يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير فى ايجاده فيكفيه
العلم الاجمالى هذا ما قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب فى اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه
لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط فى الخلق الكامل واما فى الخلق الناقص الذى يتصف
به العباد فيكفيه العلم الاجمالى اقول لا اشكال لان العلم انما يجب ليتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان
قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء
الوجود لامر جزئى فما لم يتصور بوجه جزئى لا يتعلق الارادة به فلا اشكال فى الفرق واما ان الخلق الناقص لا يقتضى العلم

فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كان
ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبهذا يندفع ما يقال الا بما ذكرنا من انه
لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر اندفع
ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بالعلم اذ يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل
ولا يبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه
لا علم له حال المباشرة ايضا فان المحرك اصبعه بتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعور ايضا
ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق
به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات ولا
يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان
كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق
على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال
والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان
يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة
له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما
الخلاف فيما يقع بكسب العبد ومستندا اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والعقود ونحو ذلك
قيل لا حاجة الى الحمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على
مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم
وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا ريبة قلت لا يتم
على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى والايجاد
بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشتمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظ فلا بد من
ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشتمل افعال المباشرة والتوليد
وما يتعلق بها العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على
ما الموصولة فلا حاجة الى الارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله

خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف فلا
بد في ارادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فحذف الضمير اقل اي حاصل الكلام ان حذف
الضمير العائد الى الموصول قليل كلفة الحذف في جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف
الضمير ليس كما ينبغي فتبين غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن
ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه اي قد
يوجه من جانب المعتزلة هذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق
الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا الة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر
اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد ان من
اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخلق اه يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب
الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق
الذي يكون بلا الة واسباب ويمنعون في الاية السابقة اعني قوله افمن يخلق في مقام المدح قوله وهي ان المكلف
به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عند بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون
لاختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة
وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يكون عليه اه حاصله ان لا نم الشرطية المذكورة
في قوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح باعتبار المحلية
وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف
له في ما لصحة فلا يسئال عن لميتهما بان يقال لم رتب الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك كما لا
يقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وفيه هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانا والذم اعتراضا كما لا يخفى وانما ترك
الشارح هذا الجواب لانه كما يشفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختياري
هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته اه يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى اجرى عادته
في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب
هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث
فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين

على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان اكثر
المفسرين ذهبوا الى ان قوله تع كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلا للغائب
اعنى تاثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار
الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشئ بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة كذا ذكره الشارح العلامة فى التلويح قوله ويؤيده قوله تع فقضاهن سبع سموات قال الشارح فى التلويح
التحقيق ان القضاء اتمام الشئ قولا او فعلا فالاول قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما فى قوله تع
فقضاهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع فى شرح العمدة
ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى امر ويذكر ويراد
الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغى بل الحكم
والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما يعلم ان المراد بالقضاء فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن
فى الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعنى اتمام الشئ قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها
قوله وهى من الصفات الفعلية اى اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما
تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفى شرح المواقف ان قضاء الله تع
قال فيه اعلم ان قضاء الله تع عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال
واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغى ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
فى شرح الطوالع الاصفهانى من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ماخوذ منه لان المراد بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء
وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة فى ذاته وفى فعله يقال له العقل فى عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك
لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسى حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله تع وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
كذا ذكره المعين النسفى فى حواشيه ويؤيده ما وقع فى التلويح حيث قال القضاء فى كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح الاشاعرة
والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء سبعة معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير ههنا يؤدي الخ
يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا التفسير بالحكم ايضا
يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل
برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو
المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان وعدم الا
ستقباح وبحثه الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عقوبته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس
على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير
واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره
فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت
خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ لا يخفى ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته
تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام
بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مما لا سترة في صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء
بمتعلق تلك الصفة من حيث كونه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه
من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير
المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر
الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته
لان الرضاء بالاول اعني القضاء هو الاصل والمنشاء للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فان قيل
لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء
بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان بصدور الاحكام من اثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يرضوا
بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى الخ يعني قالت
المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في عدم
وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله والسر

الشيء اي ما قالت المعتزلة في النقص ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد قوله وفيه لا يفهم من الارادة الا اي قيل في النقص لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيار الا الرضاء فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام الا اي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص والشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه ارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق بالارادة دون الرضا ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قال الفاضل المحشي من ان المعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم من طلب المامور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المامور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة فيلزم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تاثير بقدرته فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب الا ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى خلق للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في شرح التجريد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله هو

مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء وفان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب
شروط معدة لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والدور
والارض مركزه والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر شعر بل لك كذا ذكره المحقق
في بعض تصانيفه قوله ولم يروى عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه
خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته
تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين اه اي قدرة الله وقدرة العبد على
ان تتعلق المجموع بالفعل بنفسه وتؤثر في اصل الفعل معناه ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليه قدرة
الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا ثانيا
وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه بط صريحا قوله بان تجعله موصوفا اه كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة
في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكر المحقق الدواني ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل
العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والمقصود اه يعني ان
المقصود في قوله وللعباد افعال لا يتصل الا على هذين المذهبين فان قوله وللعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم
وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف والافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال العبد يفعل بالايجاب
والاضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجري اه وهو قوله لانه لو لم يكن
للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق
على مسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اه لانه
كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة التكليف
طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم
يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان يكون في ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة

الذي يترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وبا عتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب هذا بيان الجبر وعدم التمكن لا مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السوال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر في قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السوال والجواب ههنا بايراد السوال الثاني مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار ثم اعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة انما مبني على العرف او المراد للموجودات في العبد بمعنى اتصافه بها في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسهما والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا اي الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى او اراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم اما قلب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى وانت خبير بان الاعدام الازلية اه ينفي ارادته ان التعميم تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نسلم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم لتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بابقاء لعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان ابقاء الشيء على العدم ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء فالجواب ان ابقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما تكلفوا ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله ولا يمتنع اه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة [illegible]

يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله وللمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الا يعني المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسن وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اى كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على ما هو عليه فحده انه اذا تصور صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فنعلم انه لا مدخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عرف علما وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فحصل لنا بعد اختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم ان الالجاء لازم على تقدير ان علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد اه اى اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل لاختياره فيه اصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف قوله واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه راى اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيجيء تحقيقه واما الذاهبون الى المذهب الاستاد فلم يصرحوا باللزوم ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا ترى صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

بالاختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي من الله تعالى لو لم يجز لعدم التمكن من على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تامل قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر بان يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال الغير اختيارية مع انها اختيارية باتفاق المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبناه اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء حتى يجب او يمتنع قال الفاضل الچلبي ان النقض وارد ولو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار الا حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان تتعلق ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادة الله تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو الارادة المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تامل في تقريبه ولعل وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابعا له كالعلم وجعل الافلاك وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فان يجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق ارادته تعالى وان لم يكن متقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه متقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل عنه قبل تعلق الارادة قبلية

اذ الشيء بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تع وارادته ضرورة توقفهما على تعلقهما بطريق جري العادة وان كان
تعلق ارادة العبد متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالدوران
والترتب المحض ثم لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال يدل على ان
لقدرته تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم بديهة العقل
هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد والترتب المحض الخالص
عن الحكم بالتأثير او عدمه كما يحكم بدوران الاحتراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه
بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل
منهما نظري ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي وردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل حاكمة
بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش بحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا
توسط اذ لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف
يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير
لاوجدت الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تع حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها
فانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تع من انه
صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح ولما ان صدور الارادة عن ذاته
تع بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد منه تع لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة
الله تع بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تع
بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تع اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما
فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين تفرعت عليه تعلق قدرته وصرفها الى ذلك والداعي اليه بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير

لا وجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته
وصرف الآلات اليه تعقيبا اذ اتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الآلات اعني ما
ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات
الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين. فان قيل اذا كان الترجيح من
مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا
لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا وفيه حسن يصير ذلك داعيا
لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق
الارادة المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما تعلق بالافعال
اجماليا الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذا من لسان
الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة
بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها مع العلم بالحسن والقبح الداعي ان تعلق الارادة ان تعلقت بالقبيح يستحق
الذم باعتبار الجبلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولهذا لو
فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم
يخلق بعده فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما
بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو
لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة
الى ذاته بطريق الايجاب واللزوم مع حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق
الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان
تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم
بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة الخ اي قيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة
ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي
يحدث عنده القدرة كما سيجي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند
قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لان قصد

فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق الفعل ولو تقدم
عنه للتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال الذي ذكره صاحب
القيل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد ولا
يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان
على ما تقرر عليه راي جمهور المتكلمين ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة
المتاخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بوجودها عند قصد الفعل اعني الاشعري
انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب
وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنها باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك رماه فقتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون
قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته
ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة
وصرف الارادة هو التعقيب الذاتي بالنسبة الى الصرف والارادة ولكن تعقيبا زمانيا بل التعقيب الذاتي لان خلق الله الفعل
لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا
وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة الخ اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله
وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه لا شركة الخ حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون
الشركة في مذهب الاستاد لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما موثر في مقدور واحد
مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا
نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء الخ اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من الموثرين اعني قدرة الله
تعالى وقدرة العبد بمفرده مما له مدخل في التاثير على انا لا نم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد
في بعض الامور بجعل الله تعالى مدخلها موثرا فيها ليس اقبح من نفي مدخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالا
ستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله لا يجري في ملكه الخ قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا
على قوله دخل قدرة الله بتقدير المصدرية وهو ادخل في الغرض ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اي علة عادية و

وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تاثير الفاعل عادة
لا حقيقة وان لم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا
يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث نفى كون
شان القدرة الحادثة التاثير فتسميتها علة وشرطا مجاز قوله ولك ان تقول لا هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان
شان القدرة التاثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التاثير بالفعل لا كون شانها التاثير
الى وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل
الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة
على ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف القدرة والارادة
اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع فقط وانما فسر
ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيئ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف
الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيئ الاسباب والميلان الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة
والقدرة فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب
يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو
من العبد ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس
مذهبنا قال بعض الفضلاء ان لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل
الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد اما
القصد فلا قال في تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب
والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه
واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسال ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا قوله وهو لا ينافي اه اي كون التضييع
سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا اخر اعني صرف
القدرة اليه على ما سيجيء في قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال لانه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره
وانما قلنا انه لا ينافي [illegible] ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم

والعقاب في معاد المانى نعله قوله مثل الكلام الرامي اه اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لا باستحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة ثم اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عندنا حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعي ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعي ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الى الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية ظ قول الشارح اذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل بعلة عدم بقاء الاعراض قوله فلا نقض بقدرة الله اي حين اذ كان مقارنة بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ المفروض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها عرض والاعراض فهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود الفعل محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء اخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس نفي وجود المثل اه يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل او لا وهو ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا انه لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث اه حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبل حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف

بمعنى ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال
الفعل ومنهم من نفاه وبه يظهر ما في قوله لا بد من مثل سابق الا على رأي من يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل
انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند نفي بقائها حال الفعل
او يقول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يتعلق عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه
يجوز ان يكون الخ حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كانت الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا
حتى يكون عرضا لانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان من اعتبره العقل وشرعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على
نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة
وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره
الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله انه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط اذا ان لا يلزم من
عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاول تحكما لجواز ان يكون
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض
او غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على
السواء ينافي ما ذكره ان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة
الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجية
تكون شرطا التاثير وحينئذ يلزم قيام العرض بالعرض فتامل قوله وهو الامام الرازي الخ قال في المواقف قال الامام
الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل
الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بل منها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى كل مقدور
غيرها بالنسبة الى الاخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ دفع لما اورد على ما قال الامام الرازي
من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب ان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائطه ولو للفعل
سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي تحصل

اى بسببها كما هو راى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو راى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك
الجهات سابقة عليه **قوله** وفى كلام الآمدى اه اى وقع فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التأثير
وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التاثير ومع
الاشكال فى صحة ما ذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التاثير بما يعم الكسب كما لا يخفى **قوله** بمعنى تبعيتهما
فى التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز لم يات بشىء **قوله** والا فليس اه وان لم يمتنع قيامهما
معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للاخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان
يقال البقاء اسود **قوله** ووجه الصعوبة اه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية
ذاتية بها يصير احدهما صفة للاخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما
فى الشرح **قوله** يعنى ان المكلف وصفا اضافيا اه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون
اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دالة على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا
وهى لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات **قوله** وكون
الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع يعنى وان توجه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة
اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف
بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع والا لما صح تفسيرها
بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة
اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح
لخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من يتصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه اخلا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا باعتبار الاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد اه جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم انه لو يصح تفسيرها
بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير

ولا يخفى انه اما اولا فلانه ح يصير قوله والاولى تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاولى ان آه افاد بعض الافاضل الى اخره اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التاويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله لتحرير المقام الخ اي تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين فانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه يكفي في تاثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب الا على القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله ولا يمكن من العبد اما بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر ويكون من النوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن لتعلق بعدمه علمه اي فان ما علم الله واراد عدمه ممتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالى ولي لا يجوز اه اي التكليف بالممتنع لذاته لا يجوز وقوعه اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلب فرع تصوره وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ما هيته فان ما هيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ما هيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا نفع اتفاقا اه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قوله يجوز عندنا الا الجواز بخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد لليس
كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ونقع اه
فان من مات على الكفر ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا
توجيه اه يعني قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري
وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد بها اه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر
فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق
لا يعد هذه المرتبة اي المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا
اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه التكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطاق
بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع
في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا
قوله ولك ان تاخذهما اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الكل
لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اكرم
رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال وكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق
وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما الى
الامكانين قال في الكل ان لا تقييد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو
لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما
النزاع ولا يخفى انه لغموض الكلام لا مدخل له في المقصود اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب اه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان
والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن
به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في انه لا يصدقه وانه محال لان
اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلافه ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه

علما ضروريا فلا يمكنه الصدق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقه فيه ووقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله فيه
بحث لا نسلم ذلك الا يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم
بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع
لذاته نعم ان تخلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع
التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة
ان يصدقه في انه لا يصدقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدقه
في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما
لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي العضدي ويمكن الجواب على هذا التقرير
بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في
هذا الاخبار تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشات قوله والذي يحسم مادة الشبهة
هذا الجواب اختاره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالي في حقه غير مستلزم
للمحال وانما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما كلف به اذا
علم ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار
اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص وهو مستبعد جدا لان الايمان
حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير الا اي ما ذكره الشارح بقوله وحاصله نقض
تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه في مادة
مثل ابي لهب حيث يقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا نعلم بالضرورة
الوحدانية اه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بمكسوب للعبد والدليل انما ينهض على المتولدات
الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل
من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحال

الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في انه ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا تمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب
في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدم التمكن قبل
مباشرة ما يوجب حصوله فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة
السبب لا ينافي كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة
والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على الافعال
الممتدة زمانا والمتولدات ممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا يحصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على
دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا
الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست
قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف الافعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل
القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره
كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة مخصوص بمباشرة الضرب لنا تمكن
على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا
فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على
ان لا يكون نفس المتولدات مكتسبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل قوله ولم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل
لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة
من ان المقتول لو لم يقتل لعاش الى امتداد لم هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل
لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى في علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل
انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يثبت محال كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يوصله اليه يعني
الله تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع الى الله تعالى
لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة الشرح
هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وح لا يوافق قوله فهم اي
المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف اه
المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان

بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً باجله قطعاً وان قيل بطلان الحيوة بان لا يترتب على
فعل من تعبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين
وتقرير الجواب ان المراد بالاجل المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه
قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى كذا قرر السوال والجواب في شرح المقاصد ولعل الجواب باختيار
ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقاً بل مما علم وقدر بطريق القطع وح يصلح محلاً للخلاف
لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل
الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون لا يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء
اجلهم لا على الجزاء فمعنى الاية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه هذا
هو المشهور ولا يخفى عليك ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط ح غير ظ وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم
ان يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وانه سبحانه
وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه فصرح مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان
كان الثاني ممكناً عقلاً وذلك لا جلاء فيما قدر له وعلمه او الجمع بينهما ثانياً فيما ذكر كالجمع بين من يتوب التوبة ثم تاب عند
حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الاية
ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون
لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما او على
سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انه تخيير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة
في هذا وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال
احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
الفاضل المحشي من ان مراد مدعي الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون ان المسئلة
استدلالية وما ذكره الشارح بقوله واحتجت اه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يحمل لفظ الاحتجاج
مجازاً عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر

في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لمات اذ هو اجله وادعوا فيه الضرورة في اللذة من فعل القاتل وبقائه لولا القتل
ضرورة لما ادعوها في سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائها انتهى والخلاف الذي نقله بين ابي الحسين وبين غيره
من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في
كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث لها والنظام ان كلها
من فعل الله تعالى الا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف قدس
سره في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان
الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في تحققه في المقتول وهذا
الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل عليه محصول الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين
على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدر عمره سبعين بحيث لا يتصور التقدم والتاخر عنه لعلمه
بان طاعته تصير سببا للتكثير فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة لسبعين قوله والمراد الزيادة بحسب الخير
والبركة اه يعني ان المراد بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات
والخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة اه لسابقه
اه حاصل الخلاف في ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس فيه اجل واحد عند غير
الكعبي لانه لا يتقدم للموت عن الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما
القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى
مفعول انتهى ملخصه قوله فيتناوله اه فسر الاكل بالتناول ليشمل المشروب ايضا قوله وقد يفسر اه اي قد يفسر الرزق بما ساقه
الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات
او غير ذلك فهو التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله نعم هذا اه اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون الرزق الذي
هو في ملكه مما ساقه الله تعالى فانتفع به قوله ومبناه فجعلها رزقا بعيد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق
ان لكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله لو ادى
ايضا اي على هذا التعريف في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير
بخلاف التعريف الاول فانه لا يلائمه لان ما ينتفع به لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال اه اي على تقدير تفسير
الرزق بالمعنى الاول حمل الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده قوله والا لحلا اي وان لم يكن المراد

بمعنى الاذن في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق
عندهم ايضا لما سيجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف قوله فخرج بقيد فتم بملاحظة الحيثية اى حين اذا
كان المراد ما ذكر بقيد فتم بملاحظة الحيثية اى مملوك ياكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون ماذونا في اكله ما اورد
من انه ينتقض التعريف بخبز المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح عليه فيصدق عليهما
اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا بقيد فتم لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له قوله وفي بعض الكتب اه قيل في
شرح نظم الاوحد ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فخ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظ لعدم كونهما مملوكين
قوله مع ان ظ قوله تعالى وما من دابة اه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على
الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها
ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من
الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع ذ والعقل يرد ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه للتخصيص
بالاول والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في
المواقف اقول معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان
النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة
الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه اه
اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات
ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض على التعريف
الاول فغير مندفع حيث اعترض اهل الحق قوله على انه منقوض بمن مات ولم ياكل اه اى على ذكرتم من ان يلزم ان لا
يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بط لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم ياكل
شيئا الحلال ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بط بالاية المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة
فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والخمرة والعروق الحيوانية
فلذا نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية
المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى
قوله والصافية قوات يقابله ما لا دلالة مقابله بغير بيان طريق الحق وسر وجه ان الحديث منه اليه اوسه ...

هم ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله ولذا قوله تعالى واما ثمود الخ ولذا
الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمل على الحقيقة اذ لا معنى
لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المتبادر كناية
عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا هم سبيل الرشد وبصرناهم مقاصدها
فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اي ويحتمل ان يكون الهدى في الاية على
معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة
لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولا للاحقها
على انهم لم يوجد فيهم الضلال ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم
بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز اي الصرف عن الحقيقة قوله وايضا الخ يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس
مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك مع ان بيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به
قوله وايضا يقال في مقام المدح الخ انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه
فلان بين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا لحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو
اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكره
المحشي واما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الوصول لا يمكن بدون
طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى
قوله وما يقال الخ اي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو
فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه ممنوع بان الاستعداد التام للحصول
المقارن مع عدمه مذمة تقتضي الذم عليه فضلا عن ان يكون مدحا قوله وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما
يقال لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة
لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح به في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح
فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتدي مهدي يعني انه لا يفرق بين المهدي والمهتدي في المدح مع
ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وح لا ورود لهذا البحث قوله نعم التمكن الخ اي نعم يمكن ان
يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه علو للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير متعين

قدرة حتى يصلح ان يصلح باعتبارة قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية بالبيان ق
نو كان طلب الهداية محقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب
الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالاية بانه
ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة فان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد
من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على
ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال الخ اي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح
من ان ما ذكره المشائخ مخالف ومناف لما هو المشهور كان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشائخ هو
المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا صلاح الخ اي لا نفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان
قلت بل الاصلح الخ اي بل الانفع في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكين فيه لكونه اعلى المنازل قوله وان
اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان
من علم الله منه الكفر يحسب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل
اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب ما كان اوفق
للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصله ان المنة انما يكون
في الافعال الاختيارية اذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل
الحد ذاته تعالى على ما قالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى
لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح بالمقدور وبغير المضرة منهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى
بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف وتعريض النعيم المقيم ونحو ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه مضر له
اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع في العذاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه يعني لا نسلم ان ترك الاصلح يكون
بخلا وسفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد
فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية المصلحة ثم ما هو الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله
وان لا يفعله وغاية المصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة الخ اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه
الحكمة واشتماله المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا الترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على

ما قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
اي ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله
وجوابه انه لا دلالة في كلام على انه الا يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب
الكفر العقاب في ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
اصلح يعني كلام الزمخشري هو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو
الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف
على وقوعها والوقوع محال في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا
عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على التقدير المحال الذي
هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك
الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري
قال الفاضل المحشي ولقائل ان يقول ليس من ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح
كما زعم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى
الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب
بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب اخر لجواز ان يكون له خصوصية
بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق
العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ما ذكره
المحشي قوله وههنا بحث الا اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على
اقتضاء الحكمة لكن لا يسلم ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله
رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال
الا اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله
المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الالام والاصلح لا نفي على

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعني وجوب الشيء على الله تعالى

اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين ابطلهما الشارح بقوله اوليس معناه استحقاق

تاركه الذم قوله وجوابه انهم اه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح

الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فلسبب لزوم المحكوم بترك ما تقتضيه الحكمة

مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه

مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى

على المصالح واقتضائه الحكمة وما نحن فيه من اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما تقتضيه الحكمة الا باستلزامه نقصا

لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على

بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح او اللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز

على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي

الاختيار قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسند الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي

علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه

الكل حتى يكون على احسن النظام والكمال فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في

الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتأخرون اه اي لاجل

ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخرو المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله

البتة ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء مرجحا في الفعل والترك لازما للذات بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون

رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله وحينئذ لا

الوجوب اه اي اجيب عما قاله متأخرو المعتزلة ان الوجوب ح مجرد تسمية اذ يكون ح حاصله انه

تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله

والجواب اه اي الجواب عن متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة

والحشر والصراط والميزان والكوثر وتعذيب وتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار

الشارع على تحققها البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق

التي وجبوا على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب نعقاد بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الا فعال واجبة

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من
الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وهذا ابناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو
حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا اتفاق
بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما
قيدنا بالامكان الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل
بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن ح لا بد من الاستدلال
عليه اذ لا يحكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم تغمدهم الله برضوانه فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني
وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وح يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما
يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العادية بتغير قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي
ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى
عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على راي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون
في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك
من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنه بدعة
لكن على هذا المذهب ايضا ان ورد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان
نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير
الملك مما يتبعه الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان
على السرير اذا ملك وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة
اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم
بها العرض في اللغة يجيء اورد تفسير العرض بالاحراق وتفسير بالالزام لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كان القتل
لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة الخ يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم
تقوم الساعة الخ وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب
القبر اذ لا نعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء اه يعني ان الفاء
يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت
عذاب بعد الموت قبل يوم القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة
اقل قليل فلعلهم استعمل الفاء فيها ويكاد لا يلتفت اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي اه ذهب الصالحي من المعتزلة وابن
جرير الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
قال الفاضل المحشي قد روي رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار
يابسا حتى انقطع ماؤه عن خوف من ان يكون في وقود جهنم لما سمع قوله تع وقودها الناس والحجارة والله تع قادر
ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتالمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحي ههنا ما يعد
فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لادراك
الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة
قدر ما يدرك الالم واللذة قوله واما تعذيب الماكول اه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت
اجزاؤه من بطونها وفي اصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الاجزاء في الجوف او في خلال
البدن يتالم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيدت لوقت الاول اه اي قال النافون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعاد مبتدأ لا معادا لان المعاد
هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد حصل في وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا اي وان لم يعد الوقت
الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب قوله والا بان الاعادة اه هذا جواب باختيار
الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة
المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود
الخارجي فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد
كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم بالضرورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان تبدل ل

المشخصات يستلزم تبدل الشخص امر لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة
لتشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت
السابق مع المشخصات الأخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم
بعينه من غير اعادة الوقت الاول والتشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال
يحتمل ان يراد اه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو حمل المستدل مطلق الاول من جملة المشخصات
لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فح لا يلزم
تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات العدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند اه يعني ان هذا الكلام
مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل الشخص امر اه وعدم افادته المعلل البقاء المنع المجرد اعني لا نم ان
الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر
في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث
بل وقت الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر
عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود اه اي نجيب ثانيا بان اه وحاصله اختيار الشق الاول
وهو ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت
المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر ولا يكون مبدأ
بل معاد فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة
انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات
في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني
الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انا لا نم على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم
ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم
بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو مح او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا
ايضا لو اعيد المعدوم اه اي قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه مح لانه يستلزم ...

مغايرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل
بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة الخ اي لا نم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه
كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع
الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشيء
ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك
فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود
في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا
ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من المتشخصات المعتبرة في الوجود فلا بد من اعادته فلا
يوجد الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ اي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم
ونفسه لان التخلل المحال وهو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم
متميزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته في كلا
الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص الماخوذ مع
الامور العارضة له في وقت الابتداء غير الماخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب
والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه
لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين
بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر
قوله وايضا لو تم ذلك الخ جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا والا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه
مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث الخ اي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان الاختلاف
بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين
ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود
اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذات الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض
[illegible] واما في الثالث [illegible] التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في التشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك التشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انه اما نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك التشخص فقوله اذ الاعضاء الخ رد على قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو ثبت ذلك الخ قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ يلزمهم ان يقولوا بالعدم لجميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لنظم قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله قوله واجيب بان الهلاك الا دكل امثاله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك للكل اي للاجسام والاجزاء بخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه هالك ويدل على ذلك ابيات الجاهلية الاصمعية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها ثمار النبات والحبوب قوله فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاءها اول مرة فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون في آية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي صلعم واتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للماكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك على الجرع النوى كما ورد في الحديث الصحيح قوله والفساد في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان في ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان لا كلام للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم ههنا لتعلقها بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول لانهما مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان التشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا وهذا تناسخ

قوله وانت خبير بان دعوى الخ يعنى ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثانى غير اجزاء الجلد الاول الذى عصى ولعل المدعى يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثانى للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشى نفى تعلق الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون فى الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه محل لفساد اذ لا الم فى الجلد الذى لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح فى كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الجلبى يرد عليه ان مع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ووجه عدم تحقق التناسخ لان المراد بالاجزاء فى كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثانى مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده قوله والصحيح انه غيره فانه فى الجنة الخ سواء كان نهرا على ما فى رواية او حوضا على ما فى رواية اخرى قال البيضاوى روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله والحوض فى الموقف على ما روى من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض فى المحشر قال الامام الزاهدى فى تفسيره روى فى الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى به حيث يأتى النبى عليه السلام فاذا كان فى الموقف يأتى به فى الموقف واذا كان فى الجنة يأتى به فى الجنة فعلى هذا كونه فى الجنة لا ينافى كونه فى الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثانى غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له الا دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب يجب ان لا يظمأ مع ان المظمأ لازم للاحراق بالنار وفى قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار قوله او لا يعذب بالظمأ الخ اى من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله ولا نسلم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله فوجهه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا فى الحوض ثم فى الميزان ثم فى الصراط او بان يطلب فى الصراط ثم فى الميزان ثم فى الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثانى اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر

في الطلب فيه او بعيد انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز
عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتاخر تاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف
المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوه في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر ووجه الدفع
انه يحسن الحصر بالطلب في المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجد قوله والقول بان تلك الجنة الا يعني
ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله
تعالى امتحانا لآدم ع قوله يرد عليه انه اه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة
على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم
ما سألتم قوله اي تخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل تامة بمعنى
الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن قوله فان
قلت يحتمل ان يجعل اه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل
متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة
لهم في الزمان المستقبل وغير الحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصوله الا جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان
نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله وغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل لجعلها
كائنة لهم المقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر
من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم
في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ان كلمة لان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل
عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال
قوله واما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الآية على تمكين بالفعل اي التمكن من التمكن
فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظاهر المتبادر
من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا التسدد
انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن [illegible] اذ [illegible] الشيء الموجود مطلقا سواء كان
الآن او في المستقبل ومعنى الآية كما يحكى [illegible] وجوده [illegible] الى وجد [illegible]
[illegible] بحقيقا لعموم قوله تعالى [illegible]

قوله لا للموجود وقت النزول اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الاخرة خارجا عن عموم الاية قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الاية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثل قوله تعالى خالق كل شئ اه فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات فالله تعالى خالقه لا انه خالق الا شياء الموجودة فى وقت نزول الاية وعالمها قوله يعنى المراد هو الدوام التجددى اه يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لان الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه اخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقاء هما اى الجنة والنار لا انهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام الماكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا قوله ولك ان تقول اه اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شئ اه اهلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شئ معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع ضروريا فلذا تركه الشارح قوله اى المقصود منه واللائق بحاله كما يقال اهلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد مطلق الكفر اه حاصله ان الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى العبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الجبر والجهة والتجسيم خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العام الشامل على ما ذكره الشارح فى النساء ومن انه لا يرد وعلى ذلك ان العمل به كفر ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قال النووى الصحيح انه حرام اه بلا ما ذكرناه وقع فى رواية الطالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور

وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في الدار وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها
قوله هذا مخالف لظ قوله نعم فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كان امرين اضافيين
لم يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في
شرح المقاصد قوله والتوجيه ما سيجيء اي توجيه الآية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر
وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بالمخاطبين نظرا الى ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد الى الآحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد
الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة
تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا ينافي كونهما اسمين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عرض له امران منهما ودعت نفسه
اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا
متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يمنعهم منه عدة
حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال اعتقاده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما يجعل علامة التكذيب قوله لا يقال
لا اجماع مع مخالفة الحسن اه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين
المنزلتين قوله لانا نقول اه يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر و
الايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا
عليه قوله وقيل ان المراد اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع المتقدم على
الحسن ومخالفته لا تضر في اجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به
الاجماع المتقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما زعم هذا المجيب قوله لان المراد
بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه ينبغي
ان يصير مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية
عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من اه يعني ان كلمة من في الآية عامة
شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيتناول الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعاملا بما انزل الله تعالى والجواب

ان المراد اه يعني ان الاية متروكة الظ فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب
وهو التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل تع قوله وايضا اه جواب آخر يعني ان لفظ ما وان كان نصا في
العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظ والمراد عموم النفي بحملها على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشيء
مما انزل الله غير مصدق فهو لا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تع التورية بقرينة سياق الاية قوله
وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق
كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي اه يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق لانه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر
مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والادعائي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون
الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان
اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظ بحمل الترك على سبيل الاستحلال او عدم
حلالا او لا نزاع في كفر مستحل او يحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله
غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقال
الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله وجه الاستدلال
اه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش
والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند يعني الكون على العذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكفار
اذ كون العاصي معذبا مرضي في ديانات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب
على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء
بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على
الكفرين الخزي الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تع لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى قوله انما عبر عن الكفر اي انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الاية الدالة على ثبوته
وانما عبر في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وفي تفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر
ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين
ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري
فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل اه اي انما كان

ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضى اه قول
بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل
الاباحة قول بالقبح العقلى مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان فيجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه
لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلى هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض
توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل المعتزلة ايضا لانهم
ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون اه عطف علاوة على قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة
قول بالقبح العقلى غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لما فانها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلى الذى هو سببا
الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلى قوله نعم يرد ان هذا اه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة
منوعا اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن لجواز ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية
لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسئ مثل اثابة
المحسن دون المسئ او وقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية ومنعه
عن رؤية الله تعالى فى الجنة والحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثانى فلانا لا نسلم ان الكفر لكونها نهاية فى الجناية لا يحتمل العفو فان
نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل
الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى
تقدير تسليم ايجاب الجزاء ولا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة قوله قد يظن
ان الضمير اه اى قد يظن ان الضمير المنصوب فى يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون
الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل مما لا يكاد يصح فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه
بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له بل
المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص بالكبائر
المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة اه اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في
يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
يعني ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآيات
المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل يحمل على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك لمن الصغا
لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه
لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور
كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية
يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وان الله كان
غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية
هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار
واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر
بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا تامل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا اه جواب للاعتراض المذكور
على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوص
بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نزاع ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة
صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد
الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه
للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا الغوا الشفاعة لدفع العذاب
فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي
قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره ههنا اه اى انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب بعد
استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا بوارد التمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في
العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها
لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة قوله
وقد كثرت النصوص اه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفوا عن السيآت وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا
فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فنصير البعض مخصصا للبعض
المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب اخر اه يحتمل ان يكون معناه ان في قوله
وزعم بعضهم جواب اخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان وقوع عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف
فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب اخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
قوله بالكذب منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع
قوله اقول لعل مرادهم الخ اي لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بحاله ومقتضى كرمه ان يبتني اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح
بها زجرا للعاصين وحثا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل لكلامه ووعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز الخلف فيه
يوهم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه
اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يمتنع
انه يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان
المسئلة شرعية [illegible] ولم نجد دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللا
وقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بجواز ان يعذب ويجوز ان يعفو فلا يرد ما يتوهم
ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما المفقود
في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله وما ذكره الشارح من الادلة الا ان يريد ان المدعى مركب
من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما
الجزء الاول من الدعوى وفي الثاني مع الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول لانه ايضا قائل بانه لا قطع
بوقوع العقاب وانما خالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب [illegible] الصغيرة [illegible]

بما لا مزيد عليه هذا لكن اثبات ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على انه لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على انه لا قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من يشاء الله تعالى في حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فيثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك للزم ان يكون الصغائر والكبائر على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع وليبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فيثبت بالآية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات ثم للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كله انحاث منشأه سواء الفهم وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الخ اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا الكبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشا فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر واصنافها وشعبها المتعلقة باصول الدين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينا اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متيقن بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو راي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع توهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور ان احدهما تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب

كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون اجتناب الكبائر ايضا عندهم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا
هو التحقيق المقصود الذي فيه حيرة الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذو الافهام مبناه ان قوله
ولو لم يحمل لزم اثبات تحمل الكبائر على الكفر وهو بطلان في لا يبقى التقييد بلا دليل مصداق قوله لا يغفر ان يشرك به ومما يصحح هذا التوجيه
على ان المجيب مانع بكيفية الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى
اثباته بان هذه الآية محكمة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب
تخصيص المحتملة فيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز
ان يكون من يشاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لا ينافي
المشية غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة كالعدم
في وقوعه قوله لا يقال ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح
في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه
قوله لانه من الملازمة اي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى
وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك
فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه
يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة
او في بعض مواقف الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب وفي بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق
الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله اي لذنوبهم بقرينة ذكر
الذنب سابقا قوله وهي تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم
الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان
الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع ان الذنب
في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انها ليست
لرفع الدرجة الخ اي يدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة
كما ان عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي

بفتح حالهم وتحقيق بأسهم قوله لكنها لا تدل على انها اه يعني ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت
اصل الشفاعة لكنها لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع
بها مطلقا ولا هذا المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان حصر
جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكبائر من آخر واما
في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه ولا تحقيقه لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب
الخصم قوله ظاهر الآية نفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان
ظاهرها نفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فقد صرفوها عن الظاهر وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب
فنقول انها لا تتم حجة قوله ثم انه يحتمل اه اي ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون
الضمير في قوله هنا للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية بشفاعة
الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه
خلاف الظ بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظ قوله يشير الى منع الدلالة
على عموم الاشخاص سند للمنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في المقاصد قوله واعترض عليه
بان النفس اه يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس نكرة في سياق النفي عامة
والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب
اه يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا
ضرورة في رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم لدلالتها
في الاثبات وعمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون
الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم
منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة وهي في سياق النفي بل رجاع الضمير
الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من المعنيين ولم يستعمل
النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شراح مختصر ابن الحاجب قال الفاضل المحشي
لكن النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة

فى التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا اكل لرأسا
وليس بنوع لان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع الشخصى وهو لا ينافى كونها عاما بحسب الوضع النوعى المجازى ضرورة
ان دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفى والوضع فى تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشتمل النكرة
المنفية ايضا صرح بذلك الشارح فى التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل اه اى نعم لو قيل
فى دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاستثناء ان الضمير الراجع الى النكرة فوقوع الضمير فى سياق النفى كوقوع النكرة فيه
فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا
ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد فى الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب
ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله
عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة يعنى عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتنب الكبيرة
كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو
بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد فى بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشى
من ان كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال فى شرح المواقف ففيه
ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظ قوله فتامل لعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود فى النار عندهم
فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب
عندهم مضرة خالصة لا يشوبها [illegible] ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظ
الجواز اذ فيه اجزاء الايمان هو الجنة [illegible] مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان
وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل اه لانه على تقدير تناول
اسم [illegible] الايمان يكون معنى الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم
جنات الفردوس [illegible] لا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الاية لانه غير تارك المنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فان العامل
بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله ثم لو لا يدل على عدم خلود من لا عمل له لا يخفى ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام
لان الاية لا تدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات
[illegible] مذهب الاعتزال عن خلود جميع اهل الكبائر فى النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه اى لا يرد انه

بجواز ان عذاب الكفار شديد بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا الدليل الزامي اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكلما وضعه في موضع يكون احسن المواضع وان خفى وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم يكن مضرة خالصة قوله لما الخلوص اه اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله فيمنع منعا اه اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفى الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول لك الخصم ان لا يخلق الله تعالى للمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده اه استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان يكون اه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون وفي الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي ففيه ضعف لان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن بالصيرورة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه اخطأ في جعل الايمان متعديا بالباء بنفسه حيث قال يتعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ قوله اى يحصل فيه نسبة الصدق اه يعني لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او المخبر ويعقل ثبوت نسبة الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق

قوله المقابلة للتكذيب والانكار المفسر بگرويدن انما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق
بجبري اي لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي
داخلة في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في العلوم في التصديق المنطقي فمن على
الشارح انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق
المنطقي بعينه التصديق اللغوي لذا فسر رئيسهم في الكتب الفارسية بگرويدن وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار
ويؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ما هو في العرف واللغة وعلى
هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر
الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق
قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن
كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي
عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان له يقينا بوجود
العالم خاليا عن الاذعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين
يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع
حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله صرح
بذلك رئيسهم ابن سينا اه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا
التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانستن دو گونه است يكي فهم كردن ودريافتن
وانرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازي تصديق خوانند قوله ان قلت يلزمه اه اي اذا كان التصديق
عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض
الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين
باطل بالضرورة قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين اه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم
حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم ان للسوفسطائي ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره
باللسان عنادا واستكبارا قوله يقع ههنا بحث وهو ان المعنى الذي اه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن بعينه

معنى التصديق المنطقي والحاصل ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي وتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توصلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتالف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتالف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المتالف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بگرويدن و راست داشتن وينافيه التوقف والتردد قوله ولذا يكفي في باب الايمان اه اي ولاجل ان المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن امر قطعي يكفي في ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي والحق انه امر بين اول الظني والقطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم نعم قد نص على ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر عنه بگرويدن مناف للترديد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن و راست گو داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقي تامل فانه من مزالق الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء كلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه قوله اشارة الى ان الكفرة بعينه اي بما ذكر ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر وتجعله كافرا تيسيرا كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مستورا بشي من امارات التكذيب في الظ وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعا وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ولكن التحقيق

الشارح اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم
انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله يجعله كافرا يجعله كافرا فيما بينه
وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه
مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان
احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه
ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم
من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ فيه بحث لان ما عليه المتكلمون وهو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء
لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما مم على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل
عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول الحاصل
في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر
بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي
ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك الخ دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح الذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان لا ذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنفي في
تلك الحالة الذهول عن نفس المصدق به وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال
عدم النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد ينفك عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم
يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه قد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم
الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك الخ اي ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذي

لم يطر عليه ايضا ما يضاده فى حكم الباقى يكفى الاقرار مرة فى العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء من مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة فى العمر كافيا فما معنى احتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافى له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله على الامام اى امام محلة او قرية وبلدة ليجرى عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا اه ذكر فى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما فى الحديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالة النصوص على ان محله يعنى ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزء من الايمان والثانى انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثانى وهو انه التصديق لا سائر ما فى القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثانى ان الايمان فى اللغة التصديق ولم يعين فى الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوى الى سائر ما فى القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع انه ممتثل من غير استفسار ولا توقف على البيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بينت قال النبى عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد اه يعنى ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعى القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه اللغوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوى القلب لا ان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعى قوله لا نزاع فى ان الايمان اه يعنى ان متعلق الايمان الشرعى خاص وهو ما جاء به النبى عليه السلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنسبة

نفس المعنى منقولا بدل على ذلك ان النبي عم بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجاز
عن الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في
الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله
يرد عليه انه يحتمل اه يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل
جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي المستلزم
انتفاء الايمان فيحتمل ولا يكون دليلا قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول
وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الا يعني ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا الاقرار
اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار امر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة
على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق
لانه اذكره اه فلعلم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة
عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله ويرد عليه انه يسير
المعتبر اه يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء
كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق الذي مصدقا للنبي عم في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان لا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق
للنبي في العرف واللغة العربية وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل اه اي اذا قلنا ان معنى كون
اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان
اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي ولا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ
الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى
لاعتباره مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المتلفظ الغير المصدق مومنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون للتلفظ بذلك اللفظ
مومنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه او لا ويمكن ان يقال لم عين للفظ الدال مطلقا مع
انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام اه تقرير لما سبق
من انه لا معنى لاعتبار عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق
الاحكام عند الكرامية لان مقصد الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك محققا يكون التلفظ
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام
التي يجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله فالوا اه تاييد لقوله نعم اه اي قال الكرامية من اضمر الانكار
واظهر الاذعان يكون مومنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصد من اعتبار دلالته واما قوله ومن
اضمر الاذعان اه فذكره استطرادي لا دخل له في التاييد المذكور قوله يسمى اي يطلق لفظ المومن اه اي ليس المراد بقوله
يسمى مومنا لغة انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان يكون
مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي
كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح قوله
وفي المواقف ان الاقرار اه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه
يترتب عليه احكام الايمان ظ وانما النزاع فيما بينه وبين الله تع ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعني
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا
يقال العلم يحيلون اه هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء
تحقق مدلوله او لا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي اه فعند الرقاشي
يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب
بالاعتبار قوله رد آخر على الكرامية اه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد
عليه الاجماع من الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع قوله لا على المص اه اي ليس ردا على المص
ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد
على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار فانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح فى انه رد آخر على الكرامية قوله كما فى قوله تعالى تنزل الملئكة الخ يعطف الروح على الملئكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا فى جنس الملئكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا اخر اعظم من خلق الملئكة على ما قال القاضى فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء الشرط الخ تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط ايضا شرط قوله لا يتصور فى غير عصر النبى ع لاختتام الوحى واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته اى امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالى اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلى متزائد بحسب تعلق العلم بها فهذه التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا تزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه تصديق واحد متعلق بامر واحد وهو ما جاء به النبى عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحى امور معدودة لا زيادة ولا نقصان فى ذواتها قوله فليتامل وجه التامل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمالى الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمالى لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما فى عصر النبى عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان حاصله اه اى قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات ودوام الدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشئ لان النزاع فى ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ قوله وقد يدفع بان اه اى قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته بزيادة الازمان انه يزيد اعداده المتجددة التى حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان علم البقاء لا ينافى الزيادة بهذا المعنى اعنى الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع فى حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لا دخل له فى زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ قوله كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح فى ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائى وهو موافق لما فى

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي
هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت
او مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج و
العلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله كمذهب الجبائيين هما ابو علي و
ابو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء الا يعني انه اذا كان الاعمال جزء
من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهر المحل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على
كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت النوافل مما يفهم الا حاصل الجواب ان الاعمال
ليست مما جعله الشارع جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزء منه ان وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان
هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال
قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب
العلاف وعبد الجبار قوله او يجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء الا اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق
به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق
به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا او لا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير
مقدور وباعتبار التحصيل مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالة الفتح تحقيق الايمان اعلم ان السلم اذا يكون
المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما يسبق الى بعض الاوهام بل ان يمكن للمكلف
تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم
والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذا الشابة فان الصلاة
اسم للهيئة المخصوصة التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واخراجها الى
لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة اذ ثابت هي راس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان لانه من

هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور داشتن وراست گوی دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ واما الجواب عن الاشكال الذي ورده الشارح من ان المامور به لابد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظ بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تتعلق الا بهذه الحيثية وهذا الكن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظ قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله قوله والحق ان النظر الخ تاييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما قوله ثم اي حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتاخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية لان المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم يكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الايماني الخ يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله وليس مختار عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق او حصول اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ام والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلام تفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد الخ وهو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله فتامل وجه التامل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم و ترك الاباء والجحود وكذا الاعتراف باللسان وكذا الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط الا يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء والمستثنى منه احد المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله وانما قلنا الخ اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب ولئلا تخرج كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا لكان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار فلو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة فان الظ انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وهو قوله لئلا تخرج تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وانما كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله لئلا تخرج لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال لئلا تخرج لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم اي يغضوا ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الچلپي ان كلمة من في الاية للتبعيض وهو وهم لانه قال التبعيض في من ان يصلح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الدراري وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المؤنات ولا يرد عليه الاعتراض الاتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر غاية لقواصل الاية فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم اذ اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد

والاخص اعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المومنين فلابد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جلنزواحد قوله واعترض عليه بان الاستثناء الا يعني ان هذه الاية يعلق بجملة على الاستثناء ايضا لا يفيد كان لمطلق الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه يصح مع ان النحاة اخص من العلماء قوله يستدل بقوله اه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغائرة لمفهومه وهو ظاهر المراد المغائر له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فيحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سهى فانك لا تحكم به من طلب الكلام وتبعيته كان مرادك ان تبتغ ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي فيما ارسل اه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من امره او نواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الخبر وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره او نواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا يستلزم التصديق اه اي التصديق بالوهية تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون لسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم قوله فبينهما تغائر ظاهر اذ كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغائرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغائر للملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغائر بحسب الصدق قوله ظاهر والاولى ان يقال اه حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا امنا بان يقال قل لم تومنوا ولكن قولوا امنا ووجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان المعتبر

اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول

امنا وايضا لا يصح اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك

على انه يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله معارضة

في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل قالت

الاعراب الا معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد

ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير

الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الخ

حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام

الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله

عليه السلام الخ قوله وقد يقال اذا اشترط الخ اي قد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة

التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع

تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشائخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر

نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على

ما مر قوله وليس بشيء الخ اي ما يقال ليس بشيء لان مراد المشائخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به

الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مومن مسلم وكل مسلم مؤمن وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام

الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما

هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان

فيه عفولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه عفول وعدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه اعني قوله

وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه اقول للموجه ان يقول معنى ذلك يستلزم

حقيقة التصديق والتعبير به عن الاسلام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله لا هو ولا

غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون عفولا وعدولا عن الكلام السابق قوله من الاجماع اي اجماع الاكثرين على

ابو حنيفة واصحابه انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي

عن الشافعي والمروي عن ابن عباس ان الايمان يدخله الاستثناء قوله انه المنجي والمردي اه يعني ان المراد العبرة
في الايمان المنجي والكفر المهلك والسعادة للمعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذا في الشقاوة المعتد بها انما هي
بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مومن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر
الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا الكفر معتبر في اجراء احكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل اه اي اذا ظ قلنا
ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو
قوله اي ترجيح جانبه اه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح
جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى
انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه
المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين اه فان الاستقامة والامن
يرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك
المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سبق اه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع
انما يتم اذا لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله
والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى
حكمة اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام اه كان
سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعتبار بيان امور الدين والدنيا بحيث لا يفي بها العقل على
ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لا انه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ
وهو ظ قوله قيل لا بد من قيد يوافقه اه يعني لا بد من زيادة قيد احتراز في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى
ليخرج ما يقع على دعوى الخارق الذي لا يكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي
نطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
مع انه ليس معجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي هذا
الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي
بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الاولى فان كان المعجزة هو النطق مطلقا الكذب لا يتحقق الا في ضمن
هذا الكلام فيكون الكلام الصادر من الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي اه يغني عن

دليل المقيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا
شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب اخر ذكره فيما
قبل وهو ان الله تعالى اذا خلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب يحكم العادة فلا نقض بالفرضيات
المحضة قوله على انه امر ونهي اه اي امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا للتبليغ بهما الى حواء ايضا
فلا يرد ما قيل ان النبي عم على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة
لا يستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم يكن حواء اه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار
التكليف فنفي الامة لنفي دار التكليف كلا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر
والنهي وقد تحققا في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما
قوله وفيه تامل اي في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى
ان اقذفيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة
بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناداها اي جبرئيل ان لا
تحزني قد جعل ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة نبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم
الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عم على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم اسكن انت الآية فان هذا وحي
مختص بالنبي عم لا يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون
بالالهام او في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام ايضا
فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما
في حق ام عيسى عم فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اي فناداها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبرئيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى
قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اي الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ
الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام واما امر آدم
لكن لا لان حواء مشاركة في ذلك الامر والنهي مع الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا آدم
اسكن الآية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه
لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله ولا تقربا الآية والملائكة رسل الله لا يحتاجون

لى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حوا في النهي من تغليب المخاطب على الغائب هو ما يدل عليه قوله
تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقد
يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذي اشار بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر
معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه اه ومبنى الاستدلال الثاني هو قد يستدل احدهما ما تواتر من احواله وثانيهما
الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام
الا يعني ما يورد من ان ما روى ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان
قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع
ذلك المراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية اي وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا نسخ قوله على انه اه اي على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول
الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطاءها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما في سقوط
نصيب مولفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيستألف قلوبهم باعطاء
واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام
يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المولف
في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن ابي بكر رضي
فهذا على ما في شرح التاويلات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال بعض المتاخرين كما في النهاية وانما
سمي مولفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة
اه اما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر
بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من
اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه ومساهلة بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس
لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء
متحرزا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات

الاصل العدالة والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته مقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول
الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفى بظاهره وهو نشوءه على طريق المسلمين وثبوت الاحكام تبعية
الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا
يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان ثقة فلا صار ضابطا عادلا في دينه لانه متهم بالكذب للتعصب في الدين واما عدم
الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد
الرواية فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث
فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا
والطاعن من اهل السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول
قوله اذ احازه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى
به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي
الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا في السهو اه اي هكذا لا يجوز
صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه
في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا
لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق
بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية
مطلقا قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصي
قوله يرد عليه اه اي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على انه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه موجب للنفرة والكلام في انه يمتنع
صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله اذ اولى الاوقات بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين
بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيبحث اه هذا وارد على وجهي الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة آه
كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى
موسى وهرون دفعه بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهما اه يعني المراد بصرف النظم
هو الفرد الخالص وهو نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما آتاهما اي
جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على [illegible]

ايضا صرح عن الظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه آخر اه اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بعرف
الظ ما علا ترك الاولى بحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اى فيه من التكلف ما فيه بان دعوى
كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفى فى الاستدلال
قوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عم افضل اولاد آدم عم ولا شك
ان فى اولاده من هو افضل منه على الخلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم
لزيادة توكله واطمانيته وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من
الافضل افضل فيكون نبينا من آدم ايضا وهو الظ قوله والاولى ان يستدل له بقوله انا اكرم الاولين اه واما قوله عم لا
تخيرونى على اخى موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل
علمه بكونه افضل او منعا منه فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل
فى الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول
واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظ قوله وقد يجاب
عنه بان امر الاعلى اه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفره بان الجن ايضا مامورون
مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر
مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجد المامورون
الا ابليس وفيه ما لا يخفى قوله ثم يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى
هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على
الاقل بدون الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجازا باعتبار التغليب
بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى
بذكر احدهما عن الآخر قوله اى الكل متحد من حيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تتفاوت
مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من
الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها
لا تعدد ولا تفاوت فى انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما
تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العينى وحاصل

الخمس ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعلق بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الوجوه
فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي يعني قوله كلها كلام الله ظ لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان فهو
ان ضمير هو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه
كلام الله تعالى من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته
فان القرآن في اعلى المراتب وفي اقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى في
قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى
ومعنى قوله وهو واحد ظ وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في
نظم المقروء اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام
اللفظي ويكون معنى الكل واحد من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في
النظم المقروء قريبا من العطف التفسيري بمعنى انه كما يكون المقصد بالبيان هو المعطوف للمفسر ويكون ذكر المعطوف
عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصد بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على
بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعدد الا ان ذلك على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكره استطرادا
ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المحشي لفظ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث
خصوصياته اه ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطف
تفسير لا يكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاول انسب بقوله اي التوجيه الاول انسب
بقوله لما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه ظ كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصيات الخصوصيات يكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب
كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا انه باعتبار القراءة والكتابة وذلك ظ وانما قال
انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك
جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال عليه يكون بعض
الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم منه ان المعراج اه وذلك لان الحق المفهوم الثابت بالخبر متعلق
بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريق اه يعني كون المعراج من السماء

الى العلى ايضا مشهور اليس كذلك فالمناسب ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى
غير ذلك لان الاحاد من ما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم لا الى
مطلق العلو حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد الخ اى قد يجاب عن الاستدلال بالاية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا
فى المنام لكن لا نسلم ان الاية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى غزوة
بدر فانه عليه السلام رأى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى الجواب
عن الاية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما
قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الاية قوله وقيل الخ اى فى الجواب عن الاية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الاية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى
اين شركائى فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة
لقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب الخ انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات ما فقد جسد محمد ليلة
المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه
يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس فى هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن
القول بتعددها من غير نص يدل عليه كثير من اشكال قوله وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص اه اعلم ان جعل
السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على ما مر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر
والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان فهو المعونة او يكون وح اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا و
لا يخ اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص او لا فهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان
يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية اه يعنى لا نم
ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء
لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اى وان كانت الخوارق الارهاصية
محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا اى فى مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا
ولا يخفى فساد ذلك قوله عن زكريا اه بحث على قوله يا زكريا علم بذلك وحاصله انا لا نم ذلك قولكم والا لما سئل
بقوله انى لك هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال متحيرا لمعرفة مريم معجزته قوله اعلم ان سيا بالفاء لا تشيع اه اعلم ان بين

معنى الفراق فيقال جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لانها انما تولدت للوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية اه فانه اذا زيدت فى آخرها الف وكف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما لو لازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل ايضا وقال ابو مالك ان لزوم الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيهما معنى المجازاة اى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذ او هو تعليق امر لآخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة اه اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا كما فى قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه اتانا فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة الكائن فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة ولم يعمل العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا او اذ اليه وما فى صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانهما يعدان كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو بمنزلتها فى المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجرد اذ او اذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل فى اذا واذ لان اذا واذ حينئذ غير مضاف اليه حتى يمنع عمله فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث وظرفى زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل الا ظرف فى الزمان والاحسن ما قال الشارح الرضى فى بيان اعرابها المحلى عند دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا اى ظرف فى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على ان ظرف زمان له فمعنى بينا زيد قائم اذ رأى هذا بين اوقات قيام زيد فى المكان اى مكان قيامه وان كان ظرفى زمان فهما مضافان مجردان عن الظرفية مبتدأ خبرهما وبينا فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه قوله وهو مستحيل منه لانه متنبئ لا صحيح لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة قوله وقد سبق فى صدر الكتاب اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة للنبى لان المعجزة ماخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا

بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا تثبت افضلية وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه ان اريد بعد موت اه يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام او بعثته لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان النبي يفيد منطوقه تفضيله على النبي عم فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا وعلى سائر الامم وفائدة التقييد تفيده صريحا ومنطوقه فلا حاجة الى البيان قوله وكذا ادريس والخضر والالياس اه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة اه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعده كان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالاخبار من الله تع وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضايل فما يعلم الا هنا مخالفا لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضايل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما الزيادة فيها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رض خطب اه يعني ان ما ذكره الشارح من اجتماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رض عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سفيقة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض وظن ان تأخيره امرهم مع عظم جناياتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن على رض ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة

مقابرهم واختلاطهم بالعسكر يودى الى اضطراء امر الدماعته لا يكون اصوب فى بدايتها قرائه هـ تخريب سوب
به ختما قوله ويحتمل ان يراد اه اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة فى الحديث الخلافة على الولاء وهوان لا يقع فيها
فتور امارة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة اولا فبين جواب الشارح والمحشى فرق فما ذكره الفاضل
المحشى فى هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان
وعلى رضى فانه خالف معهما اهل البغى فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة
الكاملة فى ثلثين لا يقتضى ان يكون بعدها الكل واما خلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضى اه فيه
بحث لانه انما هو يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان يجب الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اى قوله
لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة قد جعلوا اه ولان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله
لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله يجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام
الا اى المراد بالامام فى الحديث هو النبى عليه السلام كما فى قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما اى نبيا فالمعنى من مات
ولم يعرف نبى زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اى انما كان عصيانا لانه كلهم
باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة قوله وقد يجاب بانه
انما يلزم المعصية اه حاصل تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام بالعجز واضطرار بدليل ان الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة
على ما ذكره يعنى ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره
المجيب اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا
مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر من ان
الظلم وضع شئ فى غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعنى التعريف الذى ذكره الشارح ههنا تعريف
بالغاية واما تعريفها الحقيقى على ما ذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وليس
يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه
دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى
الا على ان غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تطلق على الملكة

سبل الاثار وعلى تفسير ذلك ثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق
المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي
على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد بنفسه يكون
بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه قد يجاب عن احتجاج المخالف
بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ
قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة
شورى انه جعل الاقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة
بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فينصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال
في تفسير شورى لا ينفردون بامر حتى يجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو
امر آني ابتداء زماني بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقاء له فيدل على
نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في آن
ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء
فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول اه يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري
والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر
وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي
على انا لو سلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث
وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة اه يعني ان اريد بالعصمة في قوله وكان
العصمة ليست بشرط اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام لان المدعى
انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم
الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا اه تاييد لاشتراط عدم الفسق قوله علم ان مباحث الامامة

نقص المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو مكيال المخصوص الا اي النصف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجئ النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق احد من الصحابة مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاحبهم بحبي اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المصدر والى ان الحب بمعنى المحبة والباء في بمعنى صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قال الفاضل لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى ان الحب المتعلق الا قوله والفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد وذوي الفرج اعني المراد السروج جمع السرج وفي الحديث لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الا مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه محتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظ في حل النكاح لانه قد علم الحل من اية اخرى اعني قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم اخر ومثال المشكل قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه لا يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا فالربوا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع وعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور والبد والوجه ونحوها كذا في التوضيح قوله ولم يكن مستحلا الا يعني ان تكفير هذا منصور بوجهين احدهما ان لا يكون ماولا اصلا او يكون ماولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين تكفير قوله فاول الفلاسفة الا اي اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحلا ولا في غير ضروريات

الدين فتاويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحو مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك

من ضروريات الدين والتاويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا في غير الاجماع اه يعني كون استحالة

المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة وما كفر منكر الاجماع القطعي

ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا

وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده

اتفاقا وانما الخلاف في غيره قوله اى على تقدير كون الجاني عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعنى

مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما مؤمن او باس قوله معنى هذه القاعدة اه دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات

ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو في المسائل

الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لان اهل القبلة

هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من

اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة اه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سياتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر

احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران وبمثاله مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري

وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة

وقالوا نكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اى طاعة اه يعني ليس المراد بالمطاع لغة

ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاصطلاح مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة الفاء الخ قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا

اه اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله رئى فعيل من راى يرى

رايا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن قوله وتابعة اسم لفريق من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية

الى الاسمية قوله وغورة الى قعر الارض غار الماء يغور غورا اى سفل في الارض قوله بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه

هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثنى عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد

لعدم سن الوحي قوله ثم يترادون اى يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم اى صاحب قوله وكان

عليه السلام القضاء ما قضيته ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه لما اراد الخ

جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل اه يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان للتخصيص بالعصمة

عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا علم ان مصلحة الامة

قوله غيرهذا وفق لصيغة التفضيل وكانه قال هذا حق لكن غيره احق بالتصريح بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه
منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فمبني على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة
الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع اه يعني ان الاجماع بان الثابت والقياس انما هو فيما ثبت به صريحا
وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل الطاهر تكرار الوسط
اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان
القياس اه على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله
اعترض عليه بانه اه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات
صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو
انما تم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا
سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال
لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مجتهد
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان اه يعني ان الوجهين الاولين وان لم
يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا
قائل بالفصل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص
يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الاية بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير
الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادهم فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة
الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى بعكس
ان يقال ان مقصد الشارح ان الاية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وال عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على
العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله لكن
الثاني لا يدعو تخصيص ... [illegible]

وقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها فی حدیث ابن عباس رضی الله عنه ان احسن الاعمال احمزها ای امتنها اوقوا
عليه السلام افضل الاعمال احمزها فی حدیث ابن عباس رضی الله عنه لا یخفی علیك ان المنع الذی ذکره متجه فی عامة الملك
كذا فی الصحاح قوله وبه یظهر ان هذا الوجه ایضا یفید له لا یخفی علیك ان المنع الذی ذکره متجه فی عامة الملك
بالنسبة الی عامة البشر اعنی انقیاد المومنین فیتم الدلیل عن عمومه هذه نهایة ما اردت ایراده فی هذا
الكتاب مستعینا بالملك الوهاب وعلیه التکلان فی کل باب الحمد لله علی الاتمام والصلوة علی سیدنا
خیر الانام وعلی اله واصحابه الكرام الحمد لمن یسر الابتداء والتمکن والشکر لمن وفق الاختتام

والتهذیب ؛ لطبع تعلیقات الفاضل المتین ؛ والکامل المفید لما هو الصواب والتحقیق
عبد الحکیم بن شمس الملة والدین ؛ المشهور سیالکوتی بین الناظرین
علی الحاشیة الدقیقة للمتفکرین للمولی الخیالی اللامع کالنور
المبین ؛ علی شرح العقائد لسعد الملة والدین علی المتن
النسفیة فی احکام الدین بعون مالك الملك
والعباد ومنه المبدأ والیه المعاد
غنابت خیر فقط

در مطبع هند وپریس دهلی باهتمام بابو لعل طبع شد +